Guillermo de Ockham y la Ruptura de la Síntesis Escolástica

Nominalismo, ciencia y génesis de la modernidad

ISBN 978-1-105-89562-3
Nombre comercial: Lulu.com

© 2025 Juan Luis Lemaitre del Campo
juanluislemaitre@gmail.com

Se autoriza la reproducción total o parcial, con fines académicos, por cualquier medio o procedimiento, incluyendo la cita bibliográfica del documento.

Editorial Hernán Cortés

TABLA DE CONTENIDO

PRESENTACIÓN **5**

INTRODUCCIÓN **7**

CAPÍTULO PRIMERO: GUILLERMO DE OCKHAM Y LA CRISIS DE LA SÍNTESIS ESCOLÁSTICA **31**

A. CRÍTICA A LA *NATURA COMMUNIS* Y DISTINCIÓN FORMAL EN EL FORMALISMO ESCOTISTA 31
B. REFUTACIÓN DEL FUNDAMENTO REAL DE LOS UNIVERSALES EN EL REALISMO MODERADO TOMISTA 38
C. AFIRMACIÓN RADICAL Y EXCLUSIVA DEL SINGULAR COMO DATO INMEDIATO Y PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN 42
D. RAÍCES TEOLÓGICAS DE LA OPCIÓN POR EL SINGULAR Y DEL RECHAZO A LA "*NATURA*". 47
E. RESPUESTA TOMISTA A LA CRÍTICA OCKHAMISTA DE LA DISTINCIÓN FORMAL 50
F. RÉPLICA TOMISTA: VIRTUALIDAD, ABSTRACCIÓN Y FUNDAMENTO REAL 56
G. APORÍAS DEL NOMINALISMO RADICAL: PROBLEMAS NO RESUELTOS 63
H. SÍNTESIS COMPARATIVA: TRES SOLUCIONES AL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES 72
I. CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO I: 74

CAPÍTULO SEGUNDO: DISTINCIÓN ENTRE CONOCIMIENTO INTUITIVO Y ABSTRACTIVO EN GUILLERMO DE OCKHAM **77**

A. EL PRINCIPIO DE ECONOMÍA APLICADO AL CONOCIMIENTO 77
B. CONOCIMIENTO INTUITIVO Y ABSTRACTIVO 78
C. CONEXIÓN ENTRE CONTINGENTISMO ONTOLÓGICO Y CONOCIMIENTO INTUITIVO 100
D. DOS COROLARIOS. 102
E. RELEVANCIA PARA LA EPISTEMOLOGÍA CONTEMPORÁNEA 125

CAPÍTULO TERCERO: CONOCIMIENTO DEL SINGULAR Y CONTRASTE EPISTEMOLÓGICO CON EL TOMISMO **129**

A. CONTRASTE CON LA DOCTRINA TOMISTA DEL CONOCIMIENTO SENSIBLE-INTELECTUAL 129
B. SÍNTESIS VISUAL (DIAGRAMAS Y TABLAS) 136
C. CONCLUSIÓN 145

CAPÍTULO CUARTO: EL GIRO SEMÁNTICO EN OCKHAM: TEORÍA DEL SIGNO Y DE LAS INTENCIONES DEL ALMA **147**

A. LA TEORÍA OCKHAMISTA DEL SIGNO 147
B. CLASIFICACIÓN DE LOS SIGNOS LINGÜÍSTICOS. EL CONCEPTO 148
C. DEBATE CONTEMPORÁNEO: ¿*QUALITAS MENTIS* O *ACTUS INTELLIGENDI*? 149
D. LA PÉRDIDA DE LA INTENCIONALIDAD 154
E. *EXCURSUS*: EL CONCEPTO COMO *SIMILITUDO* Y COMO *SIGNUM* (TOMÁS DE AQUINO Y GUILLERMO DE OCKHAM) 156

CAPÍTULO QUINTO: LA *SUPPOSITIO* Y LA RECONFIGURACIÓN LÓGICA DEL CONOCIMIENTO **161**

A. INTRODUCCIÓN 161
B. DE LA SIGNIFICACIÓN A LA SUPOSICIÓN 161
C. DEFINICIÓN DE *SUPPOSITIO* 163
D. ALCANCE EPISTEMOLÓGICO DE LA DOCTRINA DE LA *SUPPOSITIO* 163

E. LA DOCTRINA DE LA *SUPPOSITIO* 164
F. LA *SUPPOSITIO* Y LA CIENCIA EN OCKHAM 168
G. CIENCIA, CONTINGENCIA Y *POTENTIA DEI ABSOLUTA* 170
H. BALANCE DOCTRINAL DEL CAPÍTULO 173

CAPÍTULO SEXTO: CIENCIA PROPOSICIONAL Y RUPTURA CON LA CONCEPCIÓN CLÁSICA DE LA *SCIENTIA* 177

A. INTRODUCCIÓN 178
B. LA CIENCIA COMO SISTEMA LINGÜÍSTICO PROPOSICIONAL 179
C. CRÍTICA TOMISTA A LA NECESIDAD HIPOTÉTICA: CIENCIA COMO CONOCIMIENTO DE ESENCIAS VS. CIENCIA COMO SISTEMA PROPOSICIONAL 181
D. CLASIFICACIÓN DE LAS CIENCIAS SEGÚN LA *SUPPOSITIO* 192
E. EL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES Y LA SUPOSICIÓN 194
F. SÍNTESIS Y TRANSICIÓN HACIA LAS CONCLUSIONES 199

CONCLUSIONES GENERALES: OCKHAM COMO UMBRAL DE LA MODERNIDAD FILOSÓFICA 209

GLOSARIO DE TÉRMINOS FILOSÓFICOS 213

BIBLIOGRAFÍA 219

I. FUENTES 219
II. MONOGRAFÍAS Y OBRAS GENERALES 219

PRESENTACIÓN

1. Ockham y la crisis de la síntesis escolástica

La filosofía escolástica del siglo XIII alcanzó, con la recepción madura del aristotelismo, un grado de sistematicidad y equilibrio sin precedentes. La integración entre metafísica, epistemología, teología y ética permitió elaborar una visión orgánica del saber, capaz de articular la inteligibilidad del mundo natural con la afirmación de un orden trascendente. Sin embargo, esta síntesis, precisamente por su amplitud y ambición, contenía tensiones internas que se hicieron cada vez más visibles a comienzos del siglo XIV.

El desarrollo de distintas escuelas —tomista, escotista, agustiniana— dio lugar a debates cada vez más refinados sobre la naturaleza de los universales, la individuación, la causalidad y el conocimiento. Estas discusiones no deben entenderse como simples disputas escolásticas, sino como intentos genuinos de responder a problemas reales que surgían del propio dinamismo del pensamiento medieval. La profundización conceptual fue acompañada, además, por cambios institucionales y culturales: la consolidación de las universidades, la diversificación de los métodos lógicos, y un contexto eclesial y político marcado por conflictos de autoridad y de interpretación doctrinal.

En este escenario, la escolástica tardía no puede describirse adecuadamente como un período de mera decadencia. Se trata más bien de una fase de transición, en la que la riqueza de la tradición heredada exigía nuevas clarificaciones y replanteamientos. La reflexión filosófica se volvió más analítica, más atenta a las condiciones del discurso y a los límites del conocimiento humano. Es en este contexto donde debe situarse la figura de Guillermo de Ockham, no como un pensador aislado, sino como un actor central en un momento de reconfiguración intelectual.

2. Ockham como umbral de la modernidad

Guillermo de Ockham (c. 1280–1349) ocupa un lugar singular en la historia del pensamiento occidental. Formado en el seno de la tradición escolástica, comparte con sus predecesores la preocupación por la claridad conceptual, la coherencia lógica y la fidelidad a las fuentes aristotélicas y teológicas. Al mismo tiempo, su obra introduce desplazamientos significativos que marcarán un nuevo horizonte problemático para la filosofía posterior.

Hablar de Ockham como "umbral de la modernidad" no implica atribuirle un proyecto consciente de ruptura ni presentarlo como el origen exclusivo de las corrientes modernas. La expresión señala, más modestamente, que en su pensamiento se articulan de modo particularmente nítido ciertas transformaciones conceptuales: una atención creciente a lo singular, una

revalorización del análisis lógico del lenguaje, y una reflexión más estricta sobre las condiciones del conocimiento humano. Estos rasgos no suponen necesariamente una negación de la tradición precedente, sino una reorientación de algunas de sus preguntas fundamentales.

La importancia histórica de Ockham radica, en buena medida, en la influencia que estas reorientaciones ejercerán en debates posteriores. Sus tesis serán discutidas, asumidas o reformuladas por pensadores de los siglos siguientes, tanto en el ámbito de la lógica y la teoría del conocimiento como en la reflexión sobre la ciencia y la metafísica. En este sentido, Ockham no clausura la escolástica, sino que abre un campo de problemas que seguirán siendo centrales en la filosofía moderna.

Esta obra se propone situar a Ockham en ese punto de inflexión, reconociendo simultáneamente su inserción plena en el mundo intelectual medieval y la proyección histórica de su pensamiento. La Presentación que precede no pretende adelantar las tesis ni las evaluaciones que serán desarrolladas en el cuerpo del libro, sino ofrecer el marco histórico y conceptual necesario para comprender por qué el estudio de Ockham resulta decisivo para pensar la transición entre la filosofía medieval y la modernidad.

INTRODUCCIÓN

1. Tesis central de este estudio

El título de esta obra, *Guillermo de Ockham, Punto de Partida del Pensamiento Moderno*, subraya la posición pivotal de Ockham en la transición de la filosofía medieval a la moderna, caracterizada por un giro hacia el criticismo antimetafísico y el voluntarismo. Esta designación no implica que Ockham sea el único origen, sino que representa un momento fundacional en el que se articulan tesis que rompen con la síntesis escolástica y anticipan problemáticas centrales de la modernidad, como el escepticismo, la primacía de la voluntad sobre el intelecto y la reducción del conocimiento a lo singular y contingente.

En primer lugar, Ockham inicia la *via modernorum* mediante su nominalismo radical, que niega la existencia extramental de universales y reduce las esencias a meros signos mentales. Esto contrasta con el realismo moderado de Tomás de Aquino, quien sostiene que los universales, aunque existen *in mente* como abstracciones, tienen fundamento real en las cosas: "*Universale est in anima secundum actum intelligendi, sed habet fundamentum in re*" (El universal está en el alma según el acto de inteligir, pero tiene fundamento en la cosa) (*Summa Theologiae* I, q. 85, a. 2, ad 2). Ockham, al rechazar este fundamento, limita el conocimiento científico a proposiciones hipotéticas y suposicionales, abriendo un hiato entre lo lógico y lo ontológico que anticipa el subjetivismo cartesiano y el empirismo lockeano.

En segundo término, su voluntarismo, derivado de la *potentia absoluta Dei*, subordina la necesidad ontológica a la voluntad divina, generando un contingentismo universal donde el orden cósmico es fáctico y no esencial. Aristóteles define lo necesario como aquello que no puede ser de otro modo: "τὸ ἀναγκαῖον οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν" (*Metaphysica* IV, 5, 1009a 32-33: "Lo necesario no puede ser de otro modo"). Santo Tomás integra esto al afirmar que la potencia divina, aunque absoluta, está ordenada al bien: "*Potentia Dei absoluta est, sed ordinata ad bonum*" (La potencia de Dios es absoluta, pero ordenada al bien) (*Summa Theologiae* I, q. 25, a. 3). Ockham, al priorizar la voluntad sin esta ordenación, hace arbitrario el orden moral y metafísico —un acto es bueno *quia volitum*, no *quia bonum*—, prefigurando el voluntarismo de Hobbes, Rousseau y Nietzsche, donde la voluntad humana o divina se erige como fuente de normatividad.

Esta ruptura explica su rol como punto de partida: al desontologizar los universales y privilegiar lo singular intuitivo, Ockham inaugura un criticismo que cuestiona la metafísica tradicional, influyendo en el *cogito* cartesiano (privilegio del acto subjetivo intuitivo) y en la semántica lógica moderna. Sin embargo, esta innovación

no es mera decadencia, sino una radicalización empirista que, como argumentan intérpretes como Moody, libera el aristotelismo de residuos platónicos, aunque a costa de un escepticismo potencial en el orden sobrenatural. Así, Ockham marca el umbral donde la filosofía pasa de la integración medieval de fe y razón a la autonomía moderna del sujeto cognoscente.

2. Nota metodológica sobre la perspectiva de este estudio

Este trabajo adopta explícitamente la perspectiva del realismo moderado aristotélico-tomista para analizar críticamente el nominalismo ockhamista. Esta elección metodológica no pretende neutralidad imposible, sino honestidad intelectual: toda evaluación filosófica parte de presupuestos que deben declararse abiertamente.

Desde esta perspectiva, Ockham representa una ruptura con la tradición aristotélico-tomista que, si bien genera un sistema internamente coherente y técnicamente sofisticado, paga un precio filosófico que consideramos excesivo: la pérdida de fundamento objetivo del conocimiento universal, la disolución de la causalidad natural necesaria, y la arbitrariedad del orden moral. Sin embargo, el análisis reconoce tanto los logros del ockhamismo (rigor lógico, claridad conceptual, anticipación de problemáticas modernas) como sus límites desde la óptica realista.

Esta perspectiva permite un diálogo crítico pero respetuoso: se comprende a Ockham en sus propios términos antes de evaluarlo, se reconocen las dificultades genuinas que motivaron sus tesis, y se aprecia su influencia histórica decisiva. Al mismo tiempo, se señalan las aporías que el nominalismo radical no logra resolver satisfactoriamente y que el realismo moderado explica con mayor coherencia explicativa.

3. Estructura del libro y metodología

Este análisis busca esbozar las líneas fundamentales del ockhamismo y sus conexiones con el pensamiento posterior, recurriendo a bibliografía especializada clave. Las fuentes primarias se centran en el *Comentario a las Sentencias* (Libros I y II), la *Summa Logicae* y los comentarios aristotélicos, donde la teoría de la suposición emerge como instrumento para el criticismo antimetafísico.

El libro se estructura en **seis capítulos** que siguen una progresión lógica:

Capítulo I: Examina la crítica ockhamista al realismo moderado y la afirmación radical del singular como principio de individuación. Aquí se analiza el rechazo tanto de la *distinctio formalis* escotista como de cualquier fundamento real de los universales. Este capítulo es crucial porque establece el punto de partida

ontológico del nominalismo: solo existen singulares concretos. Se desarrolla especialmente la respuesta tomista, mostrando que el realismo moderado no postula las mismas entidades que critica Ockham en Escoto. La sección sobre virtualidad ontológica y el proceso abstractivo tomista es particularmente extensa, dada su importancia para comprender la alternativa realista.

Capítulo II: Analiza el conocimiento intuitivo en Ockham, aplicando el principio de economía a la epistemología mediante la eliminación de las especies inteligibles y la afirmación del contacto directo del intelecto con lo singular existente. Este capítulo muestra cómo, sobre la base ontológica del singular exclusivo, Ockham construye una epistemología coherente pero problemática. Se examina especialmente el controvertido corolario sobre la intuición de lo no-existente y su relación con el escepticismo moderno.

Capítulo III: Estudia el conocimiento abstractivo y su contraste sistemático con la doctrina tomista del conocimiento sensible-intelectual, evidenciando la ruptura radical entre ambas epistemologías. La comparación detallada permite apreciar cómo las diferencias no son meramente terminológicas sino profundamente sistemáticas, reflejando concepciones incompatibles de la naturaleza del conocimiento.

Capítulo IV: Examina las intenciones del alma como signos mentales, analizando la reducción del concepto a signo y la pérdida de la intencionalidad cognoscitiva clásica. Se muestra cómo esta reducción semiótica, aunque técnicamente sofisticada, empobrece la comprensión de la relación cognoscitiva que el tomismo preserva mediante la doctrina de la asimilación formal.

Capítulo V: Desarrolla la teoría ockhamista de la suposición, su clasificación y las consecuencias para la lógica y la metafísica, incluyendo la crítica tomista al círculo vicioso que genera. La *suppositio* es la herramienta técnica mediante la cual Ockham intenta resolver el problema de cómo el lenguaje universal se conecta con singulares concretos, pero la solución presupone lo que debe explicar.

Capítulo VI: Culmina con la teoría de la ciencia en Ockham como sistema lingüístico proposicional, clasificada según la *suppositio*, y el problema de los universales. Se examina cómo la ciencia ockhamista, reducida a proposiciones con necesidad hipotética, difiere radicalmente de la ciencia aristotélica como conocimiento de esencias por causas necesarias.

Este itinerario permite comprender cómo cada tesis ockhamista se articula con las demás, formando un sistema coherente cuyas consecuencias se proyectan hacia la modernidad. La progresión va de lo ontológico (Cap. I) a lo epistemológico (Caps. II-III) a lo semántico-lógico (Caps. IV-V) culminando en la teoría de la ciencia (Cap.

VI), mostrando la unidad sistemática del pensamiento ockhamista y su contraste con el realismo aristotélico-tomista.

4. Abreviaturas de Obras Principales

Ord. — Scriptum in Librum Primum Sententiarum (Ordinatio)

Rep. — Quaestiones in Librum Secundum Sententiarum (Reportatio)

SL — Summa Logicae

Exp. Praed. — Expositio in Librum Praedicamentorum Aristotelis

Exp. Peri Her. — Expositio in Librum Peri Hermeneias Aristotelis

Exp. Elench. — Expositio Super Libros Elenchorum Aristotelis

Quodl. — Quodlibeta VII

Summ. Ph. — Philosophia Naturalis vel Summulae in Libros Physicorum

Edición utilizada: Salvo en el caso de los *Quodlibeta*, obra a la que sólo he tenido acceso indirectamente, he utilizado la edición del *Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae*, Nueva York, publicada a partir de 1967.

Cronología de las obras especulativas

Los datos cronológicos más relevantes son los siguientes:

1. El *Comentario a las Sentencias* es anterior al año 1323.

2. La *Summa Logicae* es posterior, redactada aproximadamente entre 1323 y 1326.

3. Las exposiciones al libro de Porfirio, al *Peri Hermeneias*, a los libros *Praedicamentorum* y los libros *Elenchorum*, son también anteriores a la *Summa Logicae*.

5. Vida de Ockham: Del "*Venerabilis Inceptor*" al exilio en Munich

Guillermo de Ockham es un teólogo y filósofo inglés que nació aproximadamente en el año 1280, al parecer en Ockham, pequeña localidad al sur de Londres. Murió no se sabe cuándo ni dónde hacia el 1349. Se le suele llamar "*Venerabilis Inceptor*" debido tal vez a que sólo tuvo el título de bachiller o a que, reuniendo los requisitos

para el magisterio, nunca lo ejerció, probablemente por lo discutido de sus doctrinas.

Los conflictos doctrinales en Oxford y Aviñón

En Oxford se atrajo los primeros intentos de condena por hereje de parte del canciller de la Universidad, John Lutterrell. Este acudió al Papa Juan XXII, en Aviñón, el año 1323. Ockham fue llamado el año siguiente a la corte pontificia donde se nombró un tribunal para juzgar la ortodoxia o heterodoxia de su pensamiento. Después de tres años de deliberaciones la sentencia no satisfizo a Lutterrell por considerarla demasiado benévola, así que insistió con mayor dureza.

El problema franciscano y la fuga a Munich

En esas mismas fechas surgió otro problema que hizo pasar a segundo plano el de las doctrinas de Ockham. Se trata de un problema interno de la Orden Franciscana. En ella había surgido un movimiento herético —el de los "espirituales" o "*fratricelli*"—, encabezado por el mismo general de la Orden, Miguel Cesena, el cual sostenía que no era lícito poseer bienes materiales tanto en privado como en comunidad. Ockham se unió a Cesena y, apoyados desde fuera por el Emperador Luis IV de Baviera —el cual, por motivos políticos, después de acusar al Papa de herejía, había hecho elegir un antipapa en Roma—, huyeron de Aviñón el año 1328.

La reacción de Juan XXII no se hizo esperar: excomulgó a los rebeldes y destituyó de su cargo de general a Cesena, el cual, no obstante, se siguió comportando como si continuase en el cargo y, como señal de que no aceptaba tal destitución, retuvo el sello de la Orden.

Los años de polémica política (1328-1347)

Esta época en Munich es de suma importancia para Ockham: pasa de escritor especulativo a polemista político. Escribe abiertos ataques contra el Papa y analiza los poderes civil y papal. Entre sus obras de esta época se encuentran algunas importantes para la historia de las ideas políticas: "*De dogmatibus Johannis XXII papae*", "*Tractatus contra Johannem XXII*", "*Compendium errorum papae Johannis XXII*", "*De imperatorum et pontificum potestate*", entre otras.

Ockham progresivamente se alejó del debate sobre la pobreza franciscana, enfocándose en cuestiones políticas más amplias. Al mismo tiempo, abandonó casi por completo la producción filosófica y especulativa, dedicándose de modo casi febril y panfletario a la defensa de su protector el emperador y a escribir contra el Papa Juan XXII y sus sucesores.

Reconciliación final y muerte

Luego las circunstancias van cambiando: Luis de Baviera es destituido y muere (1347) y también muere Miguel Cesena, quedando Ockham como vicario del insignificante grupo de franciscanos disidentes. En 1348, encontrándose en la soledad humana y política más completa, entrega el sello de la Orden y pide reconciliación con la Iglesia. El papa Clemente VI lo perdona y le pide que firme una serie de retractaciones. A partir de ese momento no se sabe nada más de su vida, ni siquiera si llegó o no a firmar las retractaciones solicitadas.

Importancia de esta división biográfica

La distinción entre las obras especulativas (anteriores a 1328) y las polémicas (posteriores a 1328) es crucial para comprender el legado filosófico de Ockham. Son las primeras las que nos interesan para entender su pensamiento filosófico y teológico fundamental.

Este recorrido biográfico no es meramente contextual: permite comprender por qué la obra especulativa de Ockham debe leerse separadamente de su producción polémica y cómo su proyecto filosófico se articula antes del conflicto eclesiológico.

6. Obras: Comentarios lógicos, teológicos y físicos

En las obras de Ockham podemos distinguir dos grupos claramente diferenciados. El primero, de carácter especulativo, compuesto por obras escritas antes de la fuga de Aviñón. Y un segundo grupo de obras de carácter político y polémico, redactadas después de dicha fuga, cuando Ockham ya se ha refugiado en la corte del Emperador.

Las obras de carácter especulativo, las que por ahora nos interesan, son las siguientes:

I. Comentarios

1. A Aristóteles:
    - *Expositio in librum Praedicamentorum*
    - *Expositio in duos libros Perihermenias*
    - *Expositio in duos libros Elenchorum*
    - *Expositio super octo libros Physicorum*
2. A Porfirio:

- *Expositio in librum Porphyrii*

- La *Expositio in librum Porphyrii*, juntamente con la *Expositio in librum Praedicamentorum* e *In duos libros Perihermenias*, fueron publicadas en 1496 por Marcos de Benevento bajo el título de *Expositio Aurea super artem veterem* y con ese mismo suelen ser designados hoy comúnmente.

3. A Pedro Lombardo:

   - *Ordinatio: In I Sent.*
   - *Reportatio: In II, III, IV Sent*.

II. Obras de estructura personal

- *Summa totius logicae* o *Summa logicae*
- *Compendium logicae*
- *Quodlibeta VII*
- *De Sacramento Altaris*
- *Tractatus de Praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris contingentibus*
- *Quaestiones vagae*, o *disputatae*, o *Traditio*
- *Quaestiones diversae*

III. Obras intermedias

- *Summulae in libros Physicorum* o *Philosophia Naturalis*
- *Quaestiones in libros Physicorum*

Significación del elenco de obras

Llama la atención al revisar la lista de las obras de Ockham que éstas pueden encuadrarse fundamentalmente en tres ciencias: teología, lógica y física. Es significativo que los comentarios a Aristóteles versen casi exclusivamente sobre obras lógicas. No encontramos comentarios a la *Ética* o al *De Anima*, lo cual ya nos indica algo sobre las prioridades filosóficas de nuestro autor.

Aunque Ockham se presenta a sí mismo como un fiel intérprete del Filósofo, el elenco de obras que acabamos de ver nos permite pensar que dicha afirmación suya ha de entenderse de modo parcial, es decir, referida sólo a algunos aspectos del pensamiento de Aristóteles, principalmente los lógicos. Sorprende no

encontrar entre las obras de nuestro autor alguna dedicada al estudio sistemático de los problemas de la metafísica. Al parecer Ockham tuvo el propósito de comentar la *Metafísica* de Aristóteles, pero probablemente las vicisitudes de su existencia no se lo permitieron. Por esta razón la metafísica ockhamista hay que buscarla dispersa en sus obras, particularmente en el *Libro Primero de las Sentencias*, en los *Quodlibetos*, en la *Summa Logicae* y en el *De Sacramento Altaris*.

7. Fundamentos nominalistas y voluntaristas del pensamiento de Ockham

Habiendo situado a Ockham en su contexto biográfico e intelectual, corresponde ahora examinar los fundamentos filosóficos que articulan su sistema. Tres pilares sustentan el edificio ockhamista: el contingentismo ontológico derivado de la omnipotencia divina, la epistemología del conocimiento intuitivo y abstractivo, y el principio de economía metafísica. Estos tres elementos, interrelacionados, configuran la ruptura con la escolástica precedente y anticipan problemáticas modernas.

La omnipotencia divina y el contingentismo universal

Guillermo de Ockham, uno de los más grandes representantes de un radical nominalismo, sostenía —al igual que Aristóteles y Santo Tomás— que nada existe que no sea individual. Sin embargo, su filosofía está en abierta discordancia con la de ambos filósofos mencionados. Ockham concluye que si todo es individual nada puede corresponder en la realidad a nuestras ideas universales. Sólo existen entes particulares sin vinculaciones específicas o esenciales entre ellos.

Primera consecuencia: Inexistencia de esencias universales y leyes naturales

No hay, por tanto, esencias universales, ni tampoco leyes naturales dotadas de la inmutabilidad que les daría su fundamentación en esas esencias. Sólo existen individuos penetrados de contingencia. Si estos individuos se encuentran ordenados en la práctica, se debe únicamente a la omnipotente Voluntad divina.

El fundamento teológico: La omnipotencia como primer artículo del Credo

Es esta verdad de fe, la verdad de la omnipotencia divina, el primer artículo del Credo —"*Credo in unum Deum Patrem omnipotentem*"— la que emplea, paradojalmente, como fundamento y fuente de su filosofía. El orden del universo no es más que fáctico, se da de hecho, pero desprovisto de toda necesidad. Las cosas independientemente de lo que sean siempre pueden ser de otra manera. Lo único que las explica es la dependencia de una Voluntad.

Segunda consecuencia: Escepticismo y relativismo metafísicos

Si Dios puede hacer todas las cosas que no encierran contradicción, todas las explicaciones no contradictorias de un hecho dado resultan igualmente válidas, incluso las más inverosímiles. Con esto se abre la puerta al escepticismo y al relativismo metafísicos, puesto que Dios, manipulador total del universo, puede frustrar si quiere hasta las más patentes evidencias.

Tercera consecuencia: Voluntarismo moral

Así se llega, junto con el contingentismo, a un total voluntarismo, tanto en el orden metafísico como moral: no habría un orden universal de bien y mal necesario y natural, sino que estos serían tales, simplemente porque Dios los ha querido así y no a la inversa.

Contraste con Aristóteles y Santo Tomás

Dicho con otras palabras, la omnipotencia divina, entendida por Ockham como *potentia absoluta* (potencia absoluta), subordina toda necesidad ontológica a la voluntad libre de Dios, generando un contingentismo universal donde no hay esencias inmutables ni leyes naturales necesarias.

Aristóteles, en *Metaphysica* IV, 5 (1009a 32-33), afirma que "τὸ γὰρ ἀναγκαῖον οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν" (lo necesario no puede ser de otro modo), estableciendo la necesidad como principio ontológico fundamental. Pero Ockham restringe lo necesario al orden lógico, no ontológico, como se evidencia en su *Ordinatio* I, d. 2, q. 9, donde sostiene que el orden cósmico es meramente fáctico y dependiente de la voluntad divina.

Santo Tomás, en *Summa Theologiae* I, q. 19, a. 3, responde integrando necesidad y libertad divinas: "*Voluntas divina est causa omnium, sed secundum rationem boni*" (La voluntad divina es causa de todo, pero según la razón del bien), preservando así la necesidad esencial de las naturalezas creadas. Ockham, al disociar voluntad e intelecto divinos, reduce el bien moral a *quia volitum* (porque querido), no *quia bonum* (porque bueno en sí mismo), sentando las bases de un voluntarismo ético radical que anticipa desarrollos modernos.

Teoría del conocimiento intuitivo y abstractivo en relación con la suposición

El punto de partida: Intuición como conocimiento directo de singulares

La realidad concreta y singular, la única existente según Ockham, puede ser directamente conocida por la intuición, la cual correspondería a la percepción inmediata de la cosa existente. La intuición ockhamista es un conocimiento que

proporciona evidencia inmediata de la existencia o no existencia de su objeto. No requiere mediación de especies inteligibles ni proceso abstractivo en sentido tomista.

El conocimiento abstractivo: Prescindencia de la existencia

Todo conocimiento que prescinda de la existencia misma de lo que se presenta es abstracto. El conocimiento abstracto en la doctrina de Ockham es aquel desde el cual nada se puede concluir respecto de la existencia o no existencia de su objeto. La abstracción en Ockham tiene un sentido peculiar: no se trata de una desmaterialización y universalización al modo tomista, sino solo de la prescindencia de la existencia de las cosas o, también, de reunir bajo un mismo término un mayor número de singulares concretos.

Rechazo de las especies inteligibles

Por tanto, en la elaboración del concepto, Ockham no reconoce una información del entendimiento por medio de la *forma* de la cosa y a través de especies impresas y expresas. El concepto lo considera un "término" natural, un signo mental que supone por las cosas singulares. Por ejemplo, en la proposición 'Este hombre es blanco', el término 'hombre' supone *personaliter* por un singular extramental verificable, limitando la significación a lo intuitivo sin mediación de especies universales.

Modos de suposición: Personal vs. Simplex

Ockham distingue entre términos escritos, orales y mentales, de los cuales los dos primeros serían convencionales y el último natural: al concepto o término mental lo considera una *passio animae* con valor significativo a nivel de *suppositio*. La significación y suposición de los términos había ya sido estudiada anteriormente, pero en Ockham recibe un relieve especial.

El término mental es un signo (como lo son también los términos escritos y orales) y como tal "significa" algo. Esta significación de los términos cobra en Ockham un carácter eminentemente lógico, puesto que ya no habla tanto de significar sino de "suponer": la *suppositio* es la propiedad que tiene un término (de significar), pero nunca sino dentro de la proposición, siendo además esta *suppositio* un estar el signo o término de la proposición "*quasi pro aliquo posito*", sustituyendo a la cosa misma.

Por ejemplo, en 'Este hombre es blanco', 'hombre' supone *personaliter* por un singular verificable (el 'este' intuitivo), mientras que en *suppositio simplex* ('Hombre es especie'), el término refiere al concepto mismo sin correlato real extramental.

Intenciones de primera y segunda: Relaciones lógicas sin correlato ontológico

Según Ockham, la ciencia, con su necesidad y universalidad, se desarrolla a este nivel, es decir, de la lógica, de los términos y de las segundas intenciones (las primeras corresponden a la intuición directa de singulares). La necesidad y universalidad no son ya inherentes a las cosas sino al valor significativo y suposicional del signo-concepto-término, dentro de la sintaxis lógica de las proposiciones y razonamientos.

El principio de contradicción que, en el nivel ontológico, una vez asentado el contingentismo universal, había perdido todo su valor fundante, es recuperado ahora para la lógica y su funcionamiento. La ciencia se salva, pero al precio de trasladarla del orden ontológico al orden lógico-lingüístico.

Principio de economía metafísica: Non sunt multiplicanda entia sine necessitate

Formulación del principio

Por otra parte, la filosofía de Ockham es una filosofía que, como reacción contra las escuelas precedentes (agustinismo, tomismo y escotismo), busca la simplificación mediante un riguroso principio de economía. Este principio, al que se le ha dado el nombre de "la navaja de Ockham", él mismo lo formula así: "*Non sunt multiplicanda entia sine necessitate*", o también, "*Non sunt ponenda plura ubi sufficiunt pauciora*" (No se deben multiplicar los entes sin necesidad / No se deben poner más cosas donde bastan menos).

Esta tendencia de suprimir pasos y elementos a su juicio inútiles se convierte en Ockham en un principio general metodológico. Según él no hay que admitir nada que no sea necesario o que no se pueda demostrar o probar, salvo, claro está, que Dios estime otra cosa, pues su omnipotencia está, si así lo quiere, por encima de toda economía metafísica: "*…frequenter facit Deus mediantibus pluribus quod posset facere mediantibus paucioribus, nec ideo male facit, quia eo ipso quod Ipse vult, bene et iuste factum est*" (Frecuentemente Dios hace mediante muchos lo que podría hacer mediante pocos, y no por eso obra mal, porque por el hecho mismo de que Él lo quiere, está bien y justamente hecho).

La paradoja del principio de economía

El problema es que Ockham conectó este principio de economía, el de no multiplicar los pasos y elementos innecesariamente —por lo demás muy sano—, con su teologismo: si Dios puede hacerlo todo y, de cualquier manera, qué sentido tiene especular sobre las causas hipotéticas de las cosas actualmente existentes, pues, siendo las que fueren, siempre podrían ser otras.

Aplicaciones contra el tomismo

Frente al tomismo la "navaja" de Ockham cercenará como superfluas, por ejemplo, las estructuras metafísicas fundamentales. Negará la distinción real de esencia y acto de ser; negará en bastantes casos la composición de sustancia y accidentes o la composición de los accidentes cantidad y cualidad; desvirtuará la composición de materia y forma al conceder acto entitativo a la materia prima. Su afán simplificador lo llevará a reducir los predicamentos aristotélicos a sólo dos: sustancia y cualidad.

Aplicación al proceso cognoscitivo

Sin embargo, el campo donde aplicó con mayor rigor su "navaja" es el del proceso cognoscitivo. Rechaza, porque no ve su necesidad, la distinción real de un doble entendimiento, agente y paciente. La negación del entendimiento agente lleva consigo la supresión de todas las *species* que median entre el objeto conocido y el acto formal de conocer, es decir, niega el proceso abstractivo en el sentido tomista del término.

Este afán de simplicidad es el que lo lleva a sustituir la clasificación clásica de los tipos de conocimientos por una nueva. Él habla de conocimiento abstractivo e intuitivo, términos a los que les da sentido y uso nuevos. Prefiere la intuición a la abstracción, pues en la intuición basta el entendimiento, el objeto y la inmediata relación de ambos, nada más. Todo lo demás sería multiplicar entes innecesariamente.

Consecuencias filosóficas: Asimilación de metafísica a lógica y voluntarismo ético

Las consecuencias de estas bases generales del pensamiento de Ockham son múltiples, algunas de las cuales ya han sido señaladas en los apartados precedentes, pero conviene sistematizarlas aquí:

a) Asimilación de la metafísica a la lógica

Una cierta asimilación de la metafísica a la lógica, pues se considera el ente como un término unívoco, ya que sería el mismo signo mental el que se puede emplear para designar y suponer a cualquier ente real. Así, la metafísica estudiaría principal

y directamente los términos y signos y, mediatamente, por medio de ellos, la realidad. La metafísica pierde su condición de ciencia del ente en cuanto ente para convertirse en lógica de los términos que significan entes.

b) Crítica al principio de causalidad y a las demostraciones de la existencia de Dios

También extiende su crítica al principio de causalidad y a las demostraciones de la existencia de Dios, pues según Ockham la existencia de Dios no se puede probar demostrativamente, sino solo se podría afirmar con probabilidad que Dios existe. Las vías tomistas pierden su carácter demostrativo para Ockham, quien las considera persuasivas a lo sumo, pero no estrictamente demostrativas.

c) Voluntarismo ético y positivismo jurídico

En ética, el voluntarismo ockhamista deriva lo bueno y lo malo exclusivamente de la voluntad divina, sin referencia intrínseca a la inteligencia eterna o a la naturaleza de las cosas.

Aristóteles, en *Ethica Nicomachea* I, 1 (1094a 1-3), define el bien como "τὸ ἀγαθόν, οὗ ἕνεκα τὰ ἄλλα" (el bien, aquello por lo que se hacen las demás cosas), anclado en la naturaleza teleológica de las cosas y sus fines intrínsecos.

Santo Tomás amplía esto en *Summa Theologiae* I-II, q. 94, a. 2, donde afirma: "*Bonum et malum non sunt in rebus secundum se, sed secundum rationem*" (El bien y el mal no están en las cosas en sí mismas, sino según la razón), pero subordina la razón humana a la ley eterna divina, que refleja el intelecto de Dios y garantiza la objetividad del orden moral.

Ockham, al disociar voluntad de intelecto divinos, hace arbitrario el orden moral: un acto es bueno *quia volitum* (porque querido por Dios), no *quia bonum* (porque bueno en sí mismo por su conformidad con la naturaleza racional). Esto anticipa el positivismo jurídico moderno al eliminar la necesidad intrínseca de las normas morales y reducirlas a mandatos de la voluntad, sea divina o humana.

8. Evolución histórica y aportes contemporáneos en la investigación ockhamista

Habiendo establecido los fundamentos filosóficos del sistema ockhamista y sus consecuencias, corresponde ahora situar el presente estudio en el contexto de la investigación académica sobre Ockham. La interpretación de su pensamiento ha experimentado profundas transformaciones desde finales del siglo XIX hasta nuestros días, generando lecturas diversas y a menudo contrapuestas.

Ockham se mantuvo bastante en el olvido hasta fines del siglo XIX, cuando comenzaron a aparecer trabajos sistemáticos sobre su obra y pensamiento. Lo más llamativo respecto de esas investigaciones es la divergencia en las conclusiones a que los autores han llegado, evidenciando la complejidad y riqueza del pensamiento ockhamista. Intentaremos retrazar las grandes líneas de la investigación sobre Ockham siguiendo en lo posible un orden cronológico.

Primera etapa: Interpretación escéptica y decadentista (1896-1930)

Hermann Siebeeck: El ockhamismo como subjetivismo

Podemos tomar como punto de partida la gran obra de Hermann Siebeeck: *Ockham Erkenntnislehre in ihrer historiker Stellung*, publicada en 1896. Presenta el ockhamismo como una teoría marcadamente subjetivista, como consecuencia de su rechazo de las *species* y del papel que cobra la voluntad en el conocimiento judicativo. Además, se adelanta a señalar en él gérmenes de empirismo y de racionalismo, tendencias estas que se hallarían en Ockham mutuamente entrelazadas. Esta obra marca el inicio de los estudios modernos sobre Ockham, aunque con una interpretación que la investigación posterior ha matizado sustancialmente.

Estudios complementarios de principios del siglo XX

A comienzos del siglo XX aparecen varios estudios sobre nuestro autor que continúan esta línea interpretativa. Entre ellos el de Giuseppe Canella: *Il nominalismo e Guglielmo d'Ockham* (1907), el de Muschetti: *Breve saggio sulla filosofia di Guglielmo di Ockham* (1908), el de Martin Manser: *Drei Zweifler am Kausalprinzip in XIV Jahrhundert* (1912) y sobre todo la obra, por tantos aspectos notable, de Rudolf Kluger: *Der Begriff der Erkenntnis bei W. Ockham*, publicada en 1913 en Breslau.

Este último autor presenta el conceptualismo de Ockham como esencialmente distinto del nominalismo estricto. Analiza de modo penetrante las características semiológicas del conceptualismo ockhamista, anticipando desarrollos posteriores en la interpretación de la teoría del signo mental. Aunque todavía dentro de una perspectiva crítica, Kluger reconoce la originalidad y coherencia interna del sistema ockhamista.

Konstantin Michalski: Crítica severa y descubrimiento de manuscritos

En los años veinte aumenta el interés por Ockham. De esa época son los trabajos de Konstantin Michalski, Federhofer y Hochstetter, que marcan líneas interpretativas divergentes.

Michalski tuvo la importancia de abrir una brecha en los estudios sobre el siglo XIV, aportando datos inéditos y descubriendo manuscritos que permitieron una comprensión más precisa del contexto filosófico de la época. Muchas de sus afirmaciones han sido corregidas posteriormente, pero tiene el mérito de haber sido el primero que trató científicamente problemas sobre el siglo XIV, deshaciendo muchos tópicos sobre este siglo que corrían en los manuales en uso.

Sin embargo, Michalski es decididamente crítico con el *Venerabilis Inceptor*. Repetidamente trata del escepticismo y del alcance destructor que tiene el hablar de la intuición de una realidad no existente, como consecuencia de la aplicación inconsiderada del principio de la omnipotencia divina. Para Michalski, Ockham representa más bien una decadencia que un progreso filosófico.

Federhofer: Interpretación idealista

En cuanto a Federhofer, este ofrece una interpretación marcadamente revolucionaria del ockhamismo. Sostiene que Ockham, por su resolución de toda metafísica en lógica, llega a un pleno relativismo y que en busca de una salida habría virado hacia un subjetivismo idealista: "*Die Logik von Ockham ist im Grunde platonisch*" (La lógica de Ockham es en el fondo platónica), afirma Federhofer provocativamente. Aquí se nos brinda otra clave interpretativa, aunque ciertamente paradójica: ver en el nominalista radical un cierto platonismo invertido.

Erich Hochstetter: Primera defensa sistemática

Por su parte, Erich Hochstetter en su obra *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham* (1927), obra ya clásica, realiza un minucioso trabajo filológico de textos. A la luz de él concluye que no se puede sostener que en el sistema de Ockham no hay lugar para una ciencia real de valor objetivo. Rechaza las acusaciones de escéptico que han recaído sobre Ockham y su sistema, mostrando la coherencia interna de sus posiciones y su fundamentación en textos aristotélicos.

La obra de Hochstetter marca un punto de inflexión: por primera vez se defiende sistemáticamente a Ockham contra las acusaciones de escepticismo y decadencia, mostrando que su sistema, correctamente interpretado, permite un conocimiento objetivo de la realidad, aunque bajo supuestos epistemológicos diferentes a los tomistas.

Segunda etapa: Reivindicación aristotélica y coherencia sistemática (1930-1960)

Ernest Moody: Ockham como purificador del aristotelismo

En los años treinta, el interés sobre Ockham aumenta notablemente. Así lo muestran varias obras de autores de diversa nacionalidad. El italiano Abbagnano publica su *Guglielmo di Ockham* (1931); el alemán Moser su *Grundbegriffe der Naturphilosophie bei Wilhelm von Ockham* (1932); y especialmente el inglés Ernest Moody, *The Logic of William of Ockham* (1935).

Moody presenta un enfoque verdaderamente novedoso que marcará profundamente la investigación posterior. Un detallado estudio de las obras lógicas de Ockham lo llevan a sostener que el *Inceptor* es un mantenedor fiel de las posiciones fundamentales de Aristóteles, que habría eliminado del aristotelismo residuos platónicos que se habrían incorporado por el influjo de los árabes y de la tradición agustiniana.

Según Moody, Ockham no es un decadente sino un purificador que retorna al auténtico Aristóteles, liberándolo de excrecencias neoplatónicas. Esta tesis, aunque discutible, tuvo enorme influencia y abrió una nueva etapa en la valoración del ockhamismo. Moody mostró que muchas de las supuestas "novedades" de Ockham eran en realidad retornos a posiciones aristotélicas auténticas.

Autores holandeses y franceses: Consolidación de los estudios

El holandés Zuidema publica su *De Philosophie van Ockham in zijn Commentaar op de Sententiën* (1936), estudiando particularmente el *Comentario a las Sentencias*. Los franceses Étienne Gilson y Paul Vignaux hacen importantes aportes que situarán definitivamente a Ockham en el mapa de la filosofía medieval.

Paul Vignaux: Madurez de los estudios ockhamistas

Con Paul Vignaux —*La pensée au Moyen Age*, 1938— comienza la madurez del estudio ockhamista. Él abrirá un nuevo rumbo en la investigación ockhamista, situándola en un contexto más amplio de historia de las ideas y mostrando las conexiones entre nominalismo, teología y problemáticas modernas. Vignaux demuestra un conocimiento profundo de los textos y una capacidad de síntesis que hace de su obra un punto de referencia obligado.

Philotheus Boehner: Ediciones críticas y defensa del realismo ockhamista

Philotheus Boehner, O.F.M., continuará la obra de Vignaux en múltiples sentidos. A él se deben importantísimas ediciones críticas de textos fundamentales de Ockham que hicieron posible estudios más rigurosos. Su obra *Collected Articles on Ockham* (1958) reúne estudios fundamentales sobre diversos aspectos del pensamiento ockhamista.

Boehner se distingue por su defensa de Ockham contra las acusaciones de nominalismo radical y escepticismo. Sostiene que Ockham mantiene un realismo epistemológico compatible con su rechazo de los universales extramentales. El conocimiento intuitivo garantiza, según Boehner, el acceso directo a la realidad singular sin mediación de especies, lo cual no conduce al escepticismo sino a un empirismo realista. Esta interpretación, aunque matizada posteriormente, sigue siendo influyente.

Otros contribuidores importantes

En estos años también contribuyen significativamente autores como Leon Baudry, quien realiza importantes estudios sobre la cronología de las obras de Ockham y sobre aspectos particulares de su filosofía. Igualmente, investigadores como Sebastian Day y otros profundizan en aspectos específicos del sistema ockhamista.

Tercera etapa: Análisis técnico-lógico y consolidación académica (1960-1990)

Marilyn McCord Adams: La obra monumental

Sin duda, la obra más importante de esta etapa es la monumental monografía de Marilyn McCord Adams: *William Ockham* (2 volúmenes, University of Notre Dame Press, 1987). Esta obra, de más de 1,600 páginas, representa el estudio más completo y sistemático del pensamiento filosófico y teológico de Ockham jamás realizado.

Adams examina con extraordinario detalle técnico todos los aspectos del sistema ockhamista: metafísica, epistemología, lógica, filosofía del lenguaje, teología natural y revelada. Su trabajo se caracteriza por un rigor filológico excepcional, un dominio completo de las fuentes primarias y una capacidad de análisis lógico que permite desentrañar las complejidades más sutiles del pensamiento ockhamista.

La tesis central de Adams es que Ockham desarrolla un sistema filosófico coherente y poderoso, cuya lógica interna puede apreciarse mejor cuando se le examina en sus propios términos, sin prejuicios derivados de otros sistemas. Aunque Adams señala también las dificultades y tensiones internas del sistema, su obra representa el esfuerzo más serio por comprender a Ockham desde dentro.

Estudios especializados en lógica y semántica

En esta época se multiplican los estudios técnicos sobre aspectos específicos de la lógica ockhamista. Autores como Gedeon Gál, que dirigió la edición crítica de las *Opera Philosophica* de Ockham, realizan contribuciones filológicas fundamentales.

Otros investigadores profundizan en la teoría de la suposición, en el lenguaje mental, en la teoría de las consecuencias lógicas y en otros aspectos técnicos del sistema. Estos estudios, aunque altamente especializados, permiten una comprensión mucho más precisa de la originalidad lógica de Ockham y de su influencia en el desarrollo posterior de la lógica.

Perspectivas teológicas

También en esta etapa se desarrollan importantes estudios sobre la teología de Ockham, particularmente sobre su doctrina de la omnipotencia divina, su voluntarismo, su teoría de la predestinación y su eclesiología. Autores como William Courtenay, Heiko Oberman y otros muestran las conexiones entre las posiciones filosóficas y teológicas de Ockham.

Cuarta etapa: Investigación contemporánea y nuevas perspectivas (1990-presente)

Paul Vincent Spade: Sistematización del corpus

Paul Vincent Spade, editor de *The Cambridge Companion to Ockham* (Cambridge University Press, 1999; con reediciones hasta la década de 2020), proporciona una compilación que define los estudios contemporáneos sobre Ockham. El volumen abarca todos los aspectos fundamentales: lógica (teoría de la suposición, términos mentales), metafísica (nominalismo, universales, individuación), epistemología (conocimiento intuitivo y abstractivo), teología (voluntarismo, omnipotencia divina) y política (teoría del poder).

En su introducción y en sus propios capítulos sobre lenguaje mental, Spade resuelve interpretaciones fragmentadas que habían dominado los estudios previos, enfatizando el nominalismo como reducción sistemática de entidades reales a términos mentales o verbales, como se evidencia en *Summa logicae*, Pars I, c. 1.

Las reediciones posteriores han integrado las críticas y desarrollos post-1999, particularmente sobre las influencias de Ockham en la semántica analítica contemporánea y en la filosofía del lenguaje del siglo XX. La obra de Spade sistematiza el corpus ockhamista y resuelve tensiones aparentes entre teología y metafísica, especialmente en lo que concierne al voluntarismo que prioriza la voluntad divina sobre esencias necesarias, contrastando con Santo Tomás en *Summa Theologiae* I, q. 19, a. 3, quien subordina la voluntad al intelecto divino.

Claude Panaccio: Historia del lenguaje mental

Claude Panaccio, en *Mental Language: From Plato to William of Ockham* (Fordham University Press, 2017), presenta una historia comprehensiva del concepto de lenguaje mental que culmina en Ockham. Panaccio enfatiza la originalidad de la *oratio mentalis* ockhamista (*Summa logicae*, Pars I, c. 1-3: "*Oratio mentalis est composita ex terminis mentalibus*" / "El discurso mental está compuesto de términos mentales"), un sistema semántico natural que resuelve problemas fundamentales de significación sin recurrir a universales reales.

Comparando con Platón (quien postula ideas como formas mentales eternas) y Aristóteles (*De interpretatione* 1, 16a 3-8, sobre signos mentales como afecciones del alma), Panaccio resuelve ambigüedades historiográficas y muestra cómo Ockham representa la culminación de una larga tradición pero también una ruptura radical. Destaca el impacto del lenguaje mental ockhamista en la semántica moderna y en teorías contemporáneas de la representación mental.

Aunque Panaccio subestima en cierta medida el voluntarismo subyacente al sistema (*Quodlibeta* VI, q. 6 sobre la primacía de la voluntad), profundiza nuestra comprensión del nominalismo lingüístico de Ockham, mostrando cómo funda una epistemología empirista que contrasta radicalmente con el realismo de Santo Tomás en *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 1, quien postula la abstracción de formas reales universales.

Jenny E. Pelletier: Metafísica como ciencia del ser y de Dios

Jenny E. Pelletier, en su monografía *William Ockham on Metaphysics: The Science of Being and God* (Brill, 2013), ofrece un análisis exhaustivo de la metafísica ockhamista como ciencia del ser y de Dios. Pelletier argumenta que Ockham, en la *Expositio in librum Perihermenias Aristotelis* (*Prooemium*), concibe la metafísica no como estudio de esencias universales reales, sino como reducción nominalista del ser a individuos concretos existentes.

Esto resuelve la tensión aparente entre ontología y teología en Ockham, mostrando cómo integra a Dios como causa primera sin necesidad de postular universales reales, conforme a Aristóteles en *Metaphysica* VI, 1 (1026a 23-32), donde la metafísica es definida como ciencia del ser en cuanto ser. Pero Ockham nominaliza radicalmente esta ciencia para evitar el realismo de Santo Tomás en *Summa contra Gentiles* I, c. 12, quien defiende la existencia de universales en la mente divina como arquetipos de la creación.

Pelletier profundiza al conectar esta metafísica nominalista con la epistemología empirista ockhamista, mostrando cómo ambas se refuerzan mutuamente y cómo

esta integración influye en debates modernos sobre ontología y fundamentación metafísica.

Susan Brower-Toland: Lógica, juicio y conciencia

Susan Brower-Toland contribuye significativamente con dos obras claves que iluminan aspectos centrales, pero a menudo descuidados del pensamiento ockhamista.

En "*Ockham and Chatton on Judgment and Supposition*" (*Vivarium* 51.1-4, 2013, pp. 251-280), examina la interacción crítica entre Ockham y Walter Chatton (c. 1290-1343), quien critica severamente la teoría ockhamista del juicio. Ockham sostiene en la *Summa logicae* (Pars II, c. 2) que el juicio es un acto mental donde los términos suponen entidades reales o mentales, con suposición personal para lo extramental.

Brower-Toland demuestra cómo Chatton arguye que los juicios requieren objetos proposicionales complejos (*complexa*), no meramente términos simples, obligando a Ockham a refinar sustancialmente su semántica en revisiones posteriores de su obra. Esto resuelve ambigüedades importantes en la lógica ockhamista y destaca su evolución doctrinal, así como el rol crucial de Chatton en el desarrollo del nominalismo del siglo XIV.

En "*William Ockham on the Scope and Limits of Consciousness*" (*Vivarium* 52.3-4, 2014, pp. 197-219), Brower-Toland analiza la teoría ockhamista de la conciencia. Ockham, en las *Quaestiones in librum secundum Sententiarum* (q. 12-13), limita la conciencia a actos reflexivos del intelecto sobre sus propios actos, excluyendo percepciones intuitivas inconscientes.

Esta distinción resuelve tensiones epistemológicas fundamentales en el sistema, conectando con Aristóteles en *De anima* III, 2 (425b 12-17), donde la percepción sensible implica necesariamente conciencia. Pero Ockham restringe esta doctrina para evitar multiplicar innecesariamente facultades anímicas, diferenciándose de Santo Tomás en *Summa Theologiae* I, q. 79, a. 13, quien integra intelecto agente y posible en una unidad funcional más compleja y realista.

Marc Anfray y Tad Schmaltz: Influencia en la modernidad temprana

Marc Anfray y Tad Schmaltz han realizado estudios importantes sobre la influencia de Ockham en filósofos de la modernidad temprana, particularmente Suárez, Descartes y Leibniz.

En trabajos recientes, analizan cómo la reducción ockhamista de los accidentes aristotélicos influye en la metafísica cartesiana. Ockham argumenta en *Summa*

logicae (Pars I, c. 44) que la cantidad no es una entidad separada de la sustancia, sino un modo de ser de la sustancia misma. Esta posición influye decisivamente en Suárez y, a través de él, en Leibniz, al resolver tensiones en la metafísica cartesiana, donde la extensión define la sustancia material.

Anfray y Schmaltz profundizan en el estudio de Ockham al mostrar cómo su reducción nominalista de los accidentes evita realismos excesivos y prepara el terreno para el empirismo moderno. Esto resuelve la tensión entre nominalismo y causalidad eficiente, alineándose con Aristóteles en *Physica* II, 3 (194b 23-32) sobre materia y forma como causas, pero reduciendo los accidentes a suposiciones semánticas en lugar de entidades reales.

Santo Tomás, en *Summa Theologiae* I, q. 77, a. 1, ad 3, distingue cuidadosamente los accidentes como cualidades realmente inherentes a la sustancia, posición que Ockham critica sistemáticamente al priorizar la parsimonia ontológica de su navaja metodológica.

Can Laurens Löwe: Potencias y esencias

Can Laurens Löwe, editor del número especial "*Powers and Essences*" (*Vivarium* 59.1-2, 2021, pp. 1-142), explora la relación entre potencias causales y esencias en la metafísica medieval tardía, con particular énfasis en Ockham.

En su introducción y contribuciones al volumen, Löwe analiza el rechazo ockhamista de esencias reales independientes de los individuos, reduciendo las potencias causales a modos nominales de la sustancia individual. Esto se evidencia en *Quodlibeta septem*, Quodl. VI, q. 6: "*Potentia activa et passiva non sunt duae res distinctae*" (La potencia activa y pasiva no son dos cosas distintas), sino aspectos de la misma sustancia considerados desde diferentes perspectivas.

Comparando con precursores como Pedro Juan Olivi, Löwe resuelve dilemas metafísicos al mostrar cómo Ockham preserva la causalidad eficiente sin multiplicar entidades ontológicas, conectando con Aristóteles en *Metaphysica* IX, 1-5 (1045b 35-1051a 34) sobre potencia y acto, pero nominalizándolo radicalmente contra el realismo de Santo Tomás en *De Potentia*, q. 1, a. 1, quien distingue realmente potencias de la sustancia.

Esto posiciona a Ockham como precursor de teorías disposicionales modernas en filosofía de la ciencia, anticipando debates contemporáneos sobre leyes naturales y poderes causales.

Síntesis: Ockham como umbral de la filosofía moderna

Estos autores contemporáneos enriquecen sustancialmente el estudio de Ockham al resolver tensiones en su nominalismo, contextualizar rigurosamente su influencia histórica y mostrar la relevancia de sus tesis para debates filosóficos actuales.

Anfray y Schmaltz extienden nuestra comprensión de su metafísica hacia la modernidad; Brower-Toland ilumina aspectos cruciales de su lógica y teoría de la conciencia; Pelletier sistematiza su ontología nominalista; Spade compila y organiza el corpus completo; Löwe profundiza la doctrina de las potencias; Panaccio historiciza el lenguaje mental mostrando su desarrollo desde Platón.

Juntos, estos estudios refuerzan la tesis de que Ockham constituye un puente fundamental entre la Edad Media y la modernidad filosófica, resolviendo problemas ontológicos y epistemológicos heredados con una parsimonia metodológica radical, fiel a su célebre navaja. Futuros estudios podrían integrar más sistemáticamente estos aportes con la teología ockhamista para alcanzar una visión verdaderamente holística de su pensamiento.

Situación del presente estudio

El presente libro se inscribe en una perspectiva de tradición aristotélico-tomista, que reconoce plenamente la originalidad filosófica y la coherencia interna del sistema ockhamista, pero que señala también las aporías y dificultades que genera su nominalismo radical. A diferencia de las interpretaciones puramente descriptivas, este estudio adopta una postura críticamente evaluativa, mostrando tanto los logros como los límites del proyecto filosófico de Ockham.

Se trata de comprender a Ockham en sus propios términos, pero también de evaluar críticamente sus tesis desde la perspectiva de una metafísica realista y de una epistemología que mantiene el valor intencional del conocimiento. La riqueza de la investigación contemporánea nos permite hoy realizar esta tarea con mucha mayor precisión y rigor que en el pasado.

9. Situación y alcance del presente estudio

El presente trabajo se sitúa deliberadamente en un punto intermedio entre la mera reconstrucción histórica del pensamiento ockhamista y la polémica doctrinal externa. No se trata de una exposición neutral, en el sentido de una descripción aséptica de tesis, pero tampoco de una refutación extrínseca que juzgue el sistema desde presupuestos no explicitados. El objetivo es comprender la arquitectura interna del pensamiento de Guillermo de Ockham en su propia coherencia, para

evaluar luego, desde criterios filosóficos explícitos, tanto su fecundidad como sus límites.

La perspectiva adoptada —la del realismo aristotélico-tomista— no pretende erigirse en punto de vista absoluto ni excluyente, sino funcionar como marco crítico de contraste. Esta tradición ofrece categorías ontológicas y epistemológicas suficientemente elaboradas para poner a prueba las decisiones fundamentales del nominalismo ockhamista, en particular allí donde este redefine la noción de universal, reconfigura la relación entre conocimiento y realidad, y subordina la inteligibilidad del orden natural a la primacía de la voluntad divina. Lejos de descalificar de antemano el proyecto ockhamista, esta confrontación permite iluminar con mayor precisión sus motivaciones, su coherencia interna y las tensiones que genera.

En este sentido, el estudio no aspira a abarcar exhaustivamente la totalidad de la obra de Ockham ni a resolver todos los debates historiográficos asociados a su figura. Tampoco pretende ofrecer una síntesis completa de su teología ni de su pensamiento político, que responden a contextos y problemáticas específicas. El análisis se concentra, de modo intencional, en el núcleo especulativo de su sistema filosófico, tal como se manifiesta en las obras anteriores al conflicto eclesiológico, allí donde se configuran las tesis que tendrán mayor proyección en la historia posterior del pensamiento.

El alcance del trabajo es, por tanto, sistemático y evaluativo. Se busca mostrar cómo las opciones fundamentales de Ockham —la afirmación exclusiva del singular, la reconfiguración del conocimiento intuitivo y abstractivo, la reducción semántica del concepto y la concepción proposicional de la ciencia— no constituyen tesis aisladas, sino momentos articulados de un mismo proyecto intelectual. Al mismo tiempo, se examinan las consecuencias que se siguen de estas opciones, tanto en el plano ontológico como en el epistemológico, y las dificultades que emergen cuando se intenta preservar la objetividad del conocimiento y la inteligibilidad del orden real.

La caracterización de Ockham como “punto de partida del pensamiento moderno” debe entenderse en este marco preciso. No se afirma con ello que el franciscano inglés sea la causa única ni directa de la modernidad filosófica, ni que sus tesis conduzcan de modo necesario a los desarrollos posteriores. Se sostiene, más bien, que en su pensamiento se produce un desplazamiento conceptual decisivo: una reorientación de la filosofía desde la estructura ontológica del ser hacia las condiciones lógicas y cognitivas del conocer, que inaugura un nuevo horizonte problemático. En este sentido, Ockham marca un umbral, no un sistema acabado ni un programa consciente de modernidad.

Desde este marco interpretativo, el libro avanza de manera progresiva hacia el análisis detallado de las tesis ockhamistas. El Capítulo I se ocupa del fundamento ontológico del nominalismo, examinando la crítica al realismo moderado y la afirmación radical del singular como único principio de individuación. Sobre esta base se desarrollarán, en los capítulos siguientes, las implicaciones epistemológicas, semánticas y científicas del sistema, hasta culminar en una evaluación de su coherencia global y de su proyección histórica.

CAPÍTULO PRIMERO: GUILLERMO DE OCKHAM Y LA CRISIS DE LA SÍNTESIS ESCOLÁSTICA

A. CRÍTICA A LA *NATURA COMMUNIS* Y DISTINCIÓN FORMAL EN EL FORMALISMO ESCOTISTA

Exposición y refutación de la distinción formal escotista: Identidad real vs. distinción formal en la *natura*

Nos parece oportuno comenzar por la crítica que hace Ockham a la *natura communis* de Scoto, pues allí se destaca claramente uno de los elementos fundamentales de la posición del ockhamismo. Ockham expone con fidelidad -y abundantes citas- el pensamiento de Scoto en la *Quaestio* 6 de la *Distinctio* 2 del Comentario al Libro Primero de las Sentencias. El objetivo de Ockham en esta *quaestio* es refutar la opinión escotista que presenta más o menos con estas palabras: la naturaleza no es de suyo esta naturaleza, porque entonces no podría ser en otro sujeto, sino que se constituye en esta naturaleza por algo añadido. Este algo añadido no se distingue realmente de la *natura*, sino sólo formalmente1.

Así, Ockham señala que, para Scoto, en las cosas *extra animam* hay una natura que es:

a. ***realmente*** idéntica con la diferencia individuante.
b. distinta ***formalmente*** con esa diferencia individuante.
c. en sí misma, ni singular ni universal, sino *communis*. En las cosas es *incomplete universalis* y en el entendimiento es *complete universalis*2.

---

1 "*Natura hominis est haec et tamen non est de se haec, quia tunc non possit esse in alio; igitur per aliquid sibi additum. Et non per distinctum realiter, quia eadem ratione natura albedinis esset haec per aliquid additum distinctum realiter, et tunc haec albedo esset realiter composita, quod videtur falsum. Igitur natura est haec per aliquid distinctum formaliter additum*" (La naturaleza del hombre es ésta y sin embargo no es de sí ésta, porque entonces no podría ser en otro; por tanto, por algo añadido a ella. Y no por algo distinto realmente, porque por la misma razón la naturaleza de la blancura sería ésta por algo añadido distinto realmente, y entonces esta blancura sería realmente compuesta, lo que parece falso. Por tanto, la naturaleza es ésta por algo distinto formalmente añadido) (*In I Sent.*, d. 2, q. 6, p. 160, lin. 8-13).

2 "*Ad istam quaestionem dicitur (Scotus) quod in re extra animam est natura eadem realiter cum differentia contrahente ad determinatum individuum, distincta tamen formaliter, quae*

La crítica de Ockham recae en *primer lugar*, sobre el problema central del escotismo, que es el de la distinción formal e individuación3. En su refutación, Ockham analiza los distintos tipos de distinción para concluir que no existe lo que Scoto llama distinción formal[4]; le parece que atenta contra el principio de

de se nec est universalis nec particularis, sed incomplete est universalis in re et complete secundum esse in intellectu (A esta cuestión se dice (Scoto) que en la cosa fuera del alma hay una naturaleza idéntica realmente con la diferencia que contrae al individuo determinado, distinta sin embargo formalmente, la cual de sí ni es universal ni particular, sino incompleta universal en la cosa y completa según el ser en el intelecto) (*In I Sent*., d. 2, q. 6, p. 161, lin. 1-6).

3 Para Scoto, la diferencia individuante no es negación, ni algún accidente, ni la existencia actual, ni la materia, sino algo que pertenece al género de la sustancia y es intrínseco al individuo (N1). Las principales características que tendría dicha diferencia individuante, por la que la natura se constituye en esta naturaleza, serían las siguientes: "*quod differentia individualis non est quidditativa. Secundo, quod natura est prior naturaliter ista differentia contrahente. Tertio, quod naturae de se non repugnat oppositum istius differentiae individualis, scilicet alia diferentia individualis, sicut nec sibi convenit ex se ista diferentia individualis. Quarto, quod hoc est verum universaliter tam in toto quam in partibus suis, et similiter quod differentia individualis et natura non distinguuntur sicut res et res. Quinto, quod tantum distinguuntur formaliter. Sexto, ponit alibi quod natura est realiter alia et alia cum alio et alio contrahente"* (que la diferencia individual no es quidditativa. Segundo, que la naturaleza es anterior naturalmente a esta diferencia que contrae. Tercero, que a la naturaleza de sí no le repugna lo opuesto a esta diferencia individual, a saber, otra diferencia individual, así como tampoco le conviene de sí esta diferencia individual. Cuarto, que esto es verdadero universalmente tanto en el todo como en sus partes, y de modo semejante que la diferencia individual y la naturaleza no se distinguen como cosa y cosa. Quinto, que solo se distinguen formalmente. Sexto, pone en otro lugar que la naturaleza es realmente otra y otra con otra y otra que contrae) (*In I Sent*., d. 2, q. 6, p. 163, lin. 3-13).

(N1) "*Si comparetur ad ipsum singulare, sic(ut) ponit ista opinio quod natura non est de se haec sed per aliquid additum. Et secundo ponit quod illud additum non est negatio, quaestione 2; nec aliquod accidens, quaestione 3; nec actualis exsistentia, quaestione 4; nec materia, quaestione 5. Tertio, quod illud additum est in genere substantiae et intrinsecum individuo. Quarto, quod natura est prior naturaliter illo contrahente*" (Si se compara al mismo singular, así (como) pone esta opinión que la naturaleza no es de sí ésta sino por algo añadido. Y segundo pone que aquello añadido no es negación, cuestión 2; ni algún accidente, cuestión 3; ni existencia actual, cuestión 4; ni materia, cuestión 5. Tercero, que aquello añadido es en el género de la sustancia e intrínseco al individuo. Cuarto, que la naturaleza es anterior naturalmente a aquello que contrae) (*In I Sent*., d. 2, q. 6, pp. 161-162, lin. 18 y ss).

4 *"Impossibile est in creaturis aliqua differre formaliter nisi distinguantur realiter; igitur si natura aliquo modo distinguitur ab illa differentia contrahente, oportet quod distinguantur sicut res et res, vel sicut ens rationis et ens rationis, vel sicut ens reale et ens rationis. Sed*

contradicción, pues nos lleva a afirmar y a negar algo de una misma cosa: la *natura* y la diferencia individuante serían una misma cosa (res), aunque sean formalmente distintas[5].

En otro lugar, en el capítulo 16 de la *Summa Logicae*, Ockham presenta brevemente el pensamiento de Scoto y hace la misma refutación[6].

---

primum negatur ab isto, et similiter secundum, igitur oportet dari tertium; igitur natura quae quocumque modo distinguitur ab individuo non est nisi ens rationis" (Es imposible en las criaturas que algo difiera formalmente si no se distinguen realmente; por tanto, si la naturaleza de algún modo se distingue de esa diferencia que contrae, es necesario que se distingan como cosa y cosa, o como ente de razón y ente de razón, o como ente real y ente de razón. Pero lo primero se niega por éste, y de modo semejante lo segundo, por tanto, es necesario dar lo tercero; por tanto, la naturaleza que de cualquier modo se distingue del individuo no es sino ente de razón) (*In I Sent*., d. 2, q. 6, p. 173, lin. 12-18).

5 Es por eso que Ockham escribe así: "*Antecedens patet, quia si natura et illa differentia contrahens non sint idem omnibus modis, igitur aliquid potest vere affirmari de uno et negari a reliquo; sed de eadem re in creaturis non potest idem vere affirmari et vere negari; igitur non sunt una res. Minor patet, quia si sic, perit omnis via probandi distinctionem rerum in creaturis, quia contradictio est via potissima ad probandum distinctionem rerum"* (Lo antecedente es patente, porque si la naturaleza y esa diferencia que contrae no son idénticas en todos los modos, por tanto, algo puede verdaderamente afirmarse de una y negarse de la otra; pero de la misma cosa en las criaturas no puede lo mismo verdaderamente afirmarse y verdaderamente negarse; por tanto, no son una cosa. Lo menor es patente, porque si así, perece toda vía de probar la distinción de las cosas en las criaturas, porque la contradicción es la vía más potente para probar la distinción de las cosas) (*In I Sent*., d. 2, q. 6, pp. 173-174, lin. 18 y ss).

6 *"Quamvis multis sit perspicuum quod universale sit aliqua substantia extra animam exsistens in individuis, distincta realiter ab eis, videtur tamen aliquibus quod universale est aliquo modo extra animam in individuis, non quidem distinctum realiter ab eis, sed tantum distinctum formaliter ab eisdem. Unde dicunt quod in sorte est natura humana, quae contrahitur ad Sortem per unam differentiam individualem, quae ab illa natura non distinguitur realiter sed formaliter. Unde non sunt duae res, una tamen non est formaliter alia.*
Sed ista opinio omnino improbabilis videtur mihi. Primo, quia in creaturis numquam potest esse aliqua distictio qualiscumque extra animam nisi ubi res distinctae sunt; si igitur inter istam naturam et istam differentiam sit qualiscumque distinctio, oportet quod sint res realiter distinctae. Assumptum probo per formam syllogisticam sic: ista natura non est distincta formaliter ab ista natura; haec differentia individualis est distincta formaliter ab hac natura; igitur, haec differentia individualis non est haec natura" (Aunque a muchos les parezca manifiesto que el universal es alguna sustancia existente fuera del alma en los individuos, distinta realmente de ellos, sin embargo a algunos les parece que el universal está de algún modo fuera del alma en los individuos, no distinto realmente de ellos, sino

Rechazo de la unidad menor que numérica: Contradicción en la coexistencia de unidades numérica y comunis

En un *segundo momento*, Ockham rechaza la opinión de Scoto, argumentando así: Scoto sostiene que la *natura* no tiene por sí unidad numérica -ya que esa unidad la recibiría por la diferencia individuante que es formalmente distinta-, pero, como, por otra parte, la *natura* se identifica realmente con esa diferencia, ha de concluirse que la *natura* es *realmente* una numéricamente, y *de hecho* no puede ser más que en un singular[7].

Más adelante, Ockham dirá que según Scoto la *natura* posee también una unidad menor que la numérica, la cual no pertenece a la definición misma de natura como tal[8].

---

solo distinto formalmente de los mismos. Por lo que dicen que en Sócrates está la naturaleza humana, que se contrae a Sócrates por una diferencia individual, que de esa naturaleza no se distingue realmente sino formalmente. Por lo que no son dos cosas, una sin embargo no es formalmente la otra. Pero esta opinión me parece enteramente improbable. Primero, porque en las criaturas nunca puede haber alguna distinción cual sea fuera del alma sino donde hay cosas distintas; si por tanto entre esa naturaleza y esa diferencia hay alguna distinción cual sea, es necesario que sean cosas realmente distintas. Lo asumido lo pruebo por la forma silogística así: esa naturaleza no está distinta formalmente de esa naturaleza; esta diferencia individual está distinta formalmente de esta naturaleza; por tanto, esta diferencia individual no es esta naturaleza) (*Summa Logicae*, cap. 16, p. 54, lin 3-18).

7 "*Si autem ista natura comparetur ad unitatem numeralem, similiter ponit quod natura non habet ex se unitatem numeralem, nec est illud quod immediate denominatur quacumque unitate reali. Est tamen realiter una numero. Nec est realiter aliquid unum quacumque unitate reali in duobus individuis sed in uno tantum*" (Si por tanto esta naturaleza se compara a la unidad numérica, de modo semejante pone que la naturaleza no tiene de sí unidad numérica, ni es aquello que inmediatamente se denomina por cualquier unidad real. Es sin embargo realmente una en número. Ni es realmente algo uno por cualquier unidad real en dos individuos sino en uno solo) (*In I Sent.*, d. 2, q. 6, p. 164, lin. 1-5).

8 Ockham lo explica así: "*Si comparetur natura ad unitatem minorem unitate numerali, sic ponit quod ista unitas non est infra rationem quidditatem naturae, sed praedicatur de ea secundo modo dicendi per se. Unde dicit sic (Scotus): 'Hoc modo intelligo naturam habere unitatem realem minorem unitatem numerali, licet non habeat eam de se, ita quod sit intra rationem naturae, quia equinitas est tantum equinitas, secundum Avicenam, V Metaphisicae;tamen illa unitas est propria passio naturae secundum entitatem suam primam'*" (Si se compara la naturaleza a la unidad menor que la unidad numérica, así pone que esta unidad no está bajo la razón de la quiddidad de la naturaleza, sino que se predica de ella en el segundo modo de decir per se. Por lo que dice así (Scoto): 'De este modo

Esta última argumentación de Scoto lleva a Ockham a rechazar la noción de *natura communis*, independientemente de que se dé o no se dé la distinción formal: "*Secunda via potest argui contra praedictam opinionem quod non est vera, etiam posito quod esset talis distinctio*"[9], pues le parece contradictoria aquella coexistencia en la *natura* escotista de una unidad numérica y de una unidad menor que la numérica[10]. Es decir, rechaza, por parecerle contradictoria, esta *natura* que simultáneamente se encuentra en un nivel real y en otro metarreal (el de las formalidades).

Comparación con el universal: Natura communis como equivalente a universalis incompleta.

En *tercer lugar*, Ockham compara la *natura communis* con el universal. Ockham sostiene que según Scoto la *natura* de suyo no es completamente universal y que la universalidad completa solo la tiene por la acción del entendimiento. Lo que a la *natura* le compete, antes del acto universalizador del entendimiento, es la *comunidad*. Para confirmar estas palabras Ockham añade una larga cita de Scoto[11],

---

entiendo que la naturaleza tiene unidad real menor que la unidad numérica, aunque no la tenga de sí, de modo que esté dentro de la razón de la naturaleza, porque la equinidad es solo equinidad, según Avicena, V Metafísica; sin embargo, esa unidad es pasión propia de la naturaleza según su entidad primera') (*In I Sent.*, d. 2, q. 6, p. 166, lin. 19 - p.167, lin. 3).

9 *In I Sent.*, d. 2, q. 6, p. 177, lin. 9-10.

10 Dice así: "*Quandocumque convenit aliqui realiter unum oppositorum, ita quod vere et realiter denominatur ab illo, sive conveniant sive ex se sive per aliud, -hoc stante et non mutato-, reliquum oppositorum sibi non conveniet realiter, immo simpliciter ab eo negabitur. Sed per te (Scotus) omnis res extra animam est realiter singularis et una numero, quamvis aliqua de se sit singularis et aliqua tantum per aliquid additum; igitur nulla res extra animam est realiter communis nec una unitate opposita unitati singularitatis, igitur realiter non est aliqua unitas nisi unitas singularitatis*" (Cuando conviene a algo realmente uno de los opuestos, de modo que verdaderamente y realmente se denomina por ello, ya convengan ya de sí ya por otro, -esto puesto y no mutado-, lo restante de los opuestos no le convendrá realmente, sino que simplemente se negará de él. Pero por ti (Scoto) toda cosa fuera del alma es realmente singular y una en número, aunque alguna de sí sea singular y alguna solo por algo añadido; por tanto, ninguna cosa fuera del alma es realmente común ni una por unidad opuesta a la unidad de la singularidad, por tanto, realmente no hay alguna unidad sino la unidad de la singularidad) *In I Sent.*, d. 2, q. 6, p. 177, lin. 10-19).

11 "*Universale in actu est illud quod habet aliquam unitatem indifferentem secundum quam ipsum est in potentia proxima ut dicatur de quolibet supposito, quia, secundum Philosophum, I Posteriorum, 'universale est quod est unum in multis et de multis'. Nihil autem secundum quamcumque unitatem in re est tale quod secundum illam unitatem praecise sit in potentia*

en la que razona diciendo que es universal aquello que por tener una unidad indiferente puede decirse de cualquier sujeto, es decir, está en potencia próxima para ser predicado de cualquier sujeto. Nada que se dé en un sujeto puede predicarse de otro diciendo *'hoc est hoc'*. Esto sólo puede hacerse cuando el objeto es considerado por el intelecto. Pero en la cosa, por la diferencia individuante, que es algo añadido, no hay universalidad completa[12]. La *communitas*, dirá Scoto, es algo que de suyo le conviene a la *natura extra intellectum*; en cambio, la *singularitas* es algo que le conviene por aquello que la contrae a ser **esto**. La universalidad tampoco le conviene de suyo. Por tanto, hay que preguntarse por la causa de la singularidad y de la universalidad, pero no de la comunidad[13]. Ockham,

---

proxima ad quodlibet suppositum praedicatione dicente 'hoc est hoc', ... Hoc enim solum est possibile de eodem obiecto numero considerato actu ab intellectu; quod quidem, ut intellectum, habet unitatem etiam numeralem obiecti secundum quam ipsum idem est praedicabile de omni singulari dicendo 'hoc est hoc'" (El universal en acto es aquello que tiene alguna unidad indiferente según la cual está en potencia próxima para que se diga de cualquier supuesto, porque, según el Filósofo, I Posteriorum, 'el universal es lo que es uno en muchos y de muchos'. Nada sin embargo según cualquier unidad en la cosa es tal que según esa unidad precisamente esté en potencia próxima a cualquier supuesto en la predicación diciendo 'esto es esto', ... Pues esto solo es posible del mismo objeto en número considerado en acto por el intelecto; el cual, en cuanto inteligible, tiene unidad también numérica del objeto según la cual el mismo es predicable de todo singular diciendo 'esto es esto') (Scoto, *Opus Oxoniense*, citado por Ockham *In I Sent*., d. 2, q. 6, pp. 163-164).

12 Dice Scoto: "*Est in re commune quod non est de se hoc, et per consequens de se ei non repugnat non-hoc. Sed tale commune non est universale in actu, quia defficit illa indifferentia secundum quam universale completive est universale, secundum quam scilicet ipsum idem aliqua identitate est praedicabile de quolibet individuo ita quod quodlibet sit ipsum"* (Está en la cosa lo común que no es de sí esto, y por consiguiente de sí no le repugna no-esto. Pero tal común no es universal en acto, porque le falta esa indiferencia según la cual el universal completamente es universal, según la cual a saber el mismo por alguna identidad es predicable de cualquier individuo de modo que cualquier sea el mismo) (*In I Sent*., d. 2, q. 6, pp. 163-164).

13 "*Non ita se habent communitas et singularitas ad naturam sicut esse in intellectu et esse verum extra animam, quia communitas convenit naturae extra intellectum, et similiter singularitas. Et communitas convenit ex se naturae; singularitas autem convenit naturae per aliquid in re contrahens ipsam. Sed universalitas non convenit rei ex se, et ideo concedo quod quaerenda est causa universalitatis; non tamen quaerenda est causa communitatis alia ab ipsa natura. Et posita communitate in ipsa natura secundum propriam entitatem et unitatem, necessario oportet quaerere causam singularitatis quae superaddit aliquid ipsi naturae cuius est"* (No así se tienen la comunidad y la singularidad respecto a la naturaleza como el ser en el intelecto y el ser verdadero fuera del alma, porque la comunidad conviene a la naturaleza fuera del intelecto, y de modo semejante la singularidad. Y la comunidad

ciertamente, no queda satisfecho con esta afirmación, porque, para él, esa *natura communis* sería simplemente *universalis*[14].

Para terminar Ockham presenta ordenadamente los puntos en los que discrepa de Scoto, acumulando variados y detallados argumentos. Nosotros nos limitaremos a señalar a pie de página los enunciados de aquellos aspectos que a él le parecen inaceptables[15].

---

conviene de sí a la naturaleza; la singularidad sin embargo conviene a la naturaleza por algo en la cosa que la contrae. Pero la universalidad no conviene a la cosa de sí, y por eso concedo que se ha de buscar la causa de la universalidad; no sin embargo se ha de buscar la causa de la comunidad otra de la misma naturaleza. Y puesta la comunidad en la misma naturaleza según la entidad propia y unidad, necesariamente se ha de buscar la causa de la singularidad que superagrega algo a la misma naturaleza de la cual es) *Ibid*em).

14 Cfr. *In I Sent.*, d. 2, q. 6, p. 181, lin. 8 - p. 183, lin. 3.

15 **Nota [1]** La distinción formal entre *natura communis* e individuante atenta contra el principio de contradicción, pues afirma y niega simultáneamente la identidad real: "Si natura et differentia contrahens sunt una res realiter indistincta, sed formaliter distincta, tunc idem est realiter idem sibi ipsi et formaliter distinctum a se ipso" (Si la naturaleza y la diferencia contrayente son una cosa realmente indistinta, pero formalmente distinta, entonces lo mismo es realmente idéntico a sí mismo y formalmente distinto de sí mismo) (*Ordinatio* I, d. 2, q. 6). Santo Tomás evita esto en *De Ente et Essentia*, c. 2: *Essentia est id quo res constituitur in proprio genere vel specie* (La esencia es aquello por lo que la cosa se constituye en su propio género o especie), integrando unidad real sin formalidades separadas.

Nota [2]: La *natura communis* implica una unidad menor que la numérica, contradictoria con su identificación real a la diferencia individuante: "*Si natura habet unitatem numericam per differentiam contrahentem, et tamen habet unitatem minorem numericam ex se, sequitur quod eadem res habet unitatem numericam et minorem numericam*" (Si la naturaleza tiene unidad numérica por la diferencia contrayente, y sin embargo tiene una unidad menor que la numérica de sí misma, se sigue que la misma cosa tiene unidad numérica y menor que numérica) (*Ordinatio* I, d. 2, q. 6). Aristóteles rechaza tal dualidad en *Metaphysica* VII, 6 (1031b 18-20): *τὸ γὰρ ἕκαστον καὶ τὸ ὂν ἕν ἐστιν* (pues cada cosa y el ser son uno), enfatizando la unidad indivisible del particular.

Nota [3]: La comunidad de la naturaleza equivale a universalidad extramental, lo que Scoto niega pero implica: "*Communitas convenit naturae extra intellectum, sed universalitas completa non convenit nisi per actum intellectus; sed haec communitas est ipsa universalitas*" (La comunidad conviene a la naturaleza fuera del intelecto, pero la universalidad completa no conviene sino por el acto del intelecto; pero esta comunidad es la misma universalidad) (*Ordinatio* I, d. 2, q. 6). Santo Tomás distingue en *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 3 ad 1: *Universalia non sunt res subsistentes extra animam, sed habent fundamentum in re* (Los universales no son cosas subsistentes fuera del alma, pero tienen fundamento en la cosa), preservando un fundamento real sin identificación plena.

B. REFUTACIÓN DEL FUNDAMENTO REAL DE LOS UNIVERSALES EN EL REALISMO MODERADO TOMISTA[16].

Nota [4]: La individuación por adición formal genera multiplicación innecesaria de entes: "*Non oportet ponere differentiam contrahentem distinctam formaliter a natura, quia singularitas convenit rei per se ipsam*" (No es necesario poner una diferencia contrayente distinta formalmente de la naturaleza, porque la singularidad conviene a la cosa por sí misma) (*Ordinatio* I, d. 2, q. 6), aplicando el principio de *pars*imonia.
Nota [5]: La *natura communis* como incompleta universal en las cosas implica contradicción ontológica: "*Si natura est incompleta universalis in re, tunc est universalis et non universalis simul*" (Si la naturaleza es universal incompleta en la cosa, entonces es universal y no universal a la vez) (*Ordinatio* I, d. 2, q. 6). Aristóteles, en *Categoriae* 5 (3b 24-25): *τὰ καθόλου οὐκ ἔστιν ὑποκείμενα* (los universales no son sustratos), niega universalidad inherente a lo particular.
Nota [6]: La causa de la comunidad no requiere explicación separada de la singularidad: "*Non est quaerenda causa communitatis, sed causa quomodo aliquid possit esse universale; sed Scoto ponit causam communitatis extra singularitatem*" (No se ha de buscar causa de la comunidad, sino causa de cómo algo puede ser universal; pero Scoto pone causa de la comunidad fuera de la singularidad) (*Ordinatio* I, d. 2, q. 6). Santo Tomás, en *De Ente et Essentia*, c. 3: *Natura absolute considerata non est universalis neque singularis* (La naturaleza considerada absolutamente no es universal ni singular), resuelve esto sin contradicción.

16 Nos hemos permitido utilizar el término realismo moderado, teniendo en cuenta que últimemente con él se ha querido designar -por oposición a lo que se ha llamado realismo exagerado- una de las soluciones realistas al problema de los universales. La distinción entre realismo moderado y realismo exagerado puede resumirse de la siguiente manera:
a) El *realismo exagerado* se remonta a Platón, para el cual las ideas o esencias son lo verdaderamente real. Lo verdaderamente real, no son, v. gr., los hombres-individuos de este mundo, mortales y cambiantes, sino el hombre-esencia, que es y no puede no ser, aunque no exista (existir es un modo deficiente de ser). Las ideas, aunque inteligibles, no son conceptos ni partes integrantes del mundo sensible. Nuestros conceptos y el mundo sensible sí les son dependientes, pero las ideas constituyen un nivel de realidad distinto y más perfecto: son lo verdaderamente real.
San Agustín, en parte siguiendo esta línea, sostiene que las esencias son ideas divinas -de ahí su suprema realidad-, modelos según los cuales Dios ha creado este mundo.
Para el realismo exagerado, por tanto, los universales son verdadera y formalmente reales, con una realidad suprema y radical, que es el fundamento del mundo sensible.
b) El *realismo moderado*, en cambio, a partir de Aristóteles, concibe lo inteligible como estructura de lo sensible. Las esencias de los entes individuales son estructuras inteligibles *comunes* a muchos individuos. La primacía ontológica corresponde a las sustancias o esencias, las cuales, sin embargo, no son sino en los individuos o en el intelecto.
Así, pues, para el realismo moderado, la universalidad se da formalmente en el concepto, pero está potencialmente en las cosas sensibles. A través del proceso abstractivo, el

1. Exposición de opiniones realistas moderadas: *Natura* como fundamento *in rebus* (*fundamentaliter in rebus*).

Por otra parte, en la *Quaestio* 7 de la *Distinctio* 2, Ockham aborda el problema de la natura en el realismo moderado. Allí expone diversas opiniones que hacen de la natura el fundamento del universal o, dicho de otro modo, que sostienen que el universal se da *fundamentaliter in rebus*. Reconoce una línea divisoria respecto del realismo exagerado o del formalismo escotista; sin embargo, descubre entre todos los realismos un claro parentesco: "*Omnes tamen conveniunt in hoc, quod universalia sunt aliquo modo a parte rei, ita quod universalia sunt realiter in ipsis singularibus*" " (Todos sin embargo convienen en esto, que los universales están de algún modo del lado de la cosa, de tal modo que están realmente en los singulares mismos). Esta afirmación de que el universal se da en las cosas singulares es la que a Ockham le parece inaceptable. La afirmación de una mera distinción de razón entre natura y singular no disipa su inquietud por lo que él cree un exceso de abstractismo o de platonismo. Por eso, él insiste en la afinidad de los diversos realismos: "*In conclusione istius quaestionis, omnes, quos vidi, concordant dicentes quod natura, quae est aliquo modo universalis, saltem in potentia et incomplete, est realiter in individuo*" (En la conclusión de esta cuestión, todos, los que he visto, concuerdan diciendo que la naturaleza, que es de algún modo universal, —al menos en potencia e incompleta—, está realmente en el individuo). Lo que Ockham rechaza es lo que se sostiene con la expresión *fundamentaliter in rebus*. Por una parte, se afirma que a esta expresión no responde otra realidad que la del mismo singular, pero, por otra, se exige una instancia que garantice la validez del universal. Es esta instancia "metasingular" la que crea la inquietud a Ockham.

Ockham expone y critica diversas opiniones acerca del realismo moderado. En contraste con la amplia exposición del pensamiento escotista, y con la riqueza de contenido del pensamiento de Santo Tomás, expone en muy breves líneas el realismo moderado de inspiración tomista: "*Alii autem ponunt quod res secundum esse sui in effectu est singularis, et eadem res secundum esse suum in intellectu est universalis; ita quod eadem res secundum unum esse vel secundum unam considerationem est universalis, et secundum aliud esse vel secundum aliam considerationem est singularis*" (Otros sin embargo ponen que la cosa según el ser

---

intelecto alcanza lo que de inteligible hay en lo sensible (cfr. Gran Enciclopedia Rialp, voz Realismo, t. XIX, pp. 721-732).

suyo en efecto es singular, y la misma cosa según su ser en el intelecto es universal; de modo que la misma cosa según un ser o según una consideración es universal, y según otro ser o según otra consideración es singular)[17].

2. Crítica a la universalización por consideración intelectual: Denominación extrínseca insuficiente.

No nos interesa en este momento analizar cuán profundamente entendió Ockham el pensamiento de Tomás de Aquino, sino, más bien, intentamos descubrir la idea que Ockham tuvo de la *natura* en el realismo moderado, y cuál fue su reacción ante esa *natura*. Al parecer lo que Ockham entendió es que en la doctrina tomista un singular se hace universal *propter considerationem intellectus*, es decir, por el mero hecho de ser conocido; el conocer cambia en universal el objeto conocido por una simple denominación extrínseca[18]. A Ockham, por tanto, se le presenta la *natura* tomista como una universalidad contradictoriamente coexistente con la singularidad, pues una mera denominación extrínseca es claramente insuficiente para explicar esa universalización del singular, si en él, su *natura* no es previa y auténticamente universal. Por lo tanto, el platonismo vuelve a presentársele a Ockham como implicado en la doctrina tomista del *fundamentaliter in rebus*. Ockham concluye diciendo: "*Et confirmatur quia, quando aliquid repugnat ex natura rei alteri, per nihil extrinsecum potest sibi competere. Sed cuilibet rei*

---

17 *In I Sent*., d. 2, q. 7, p. 227, lin. 11-14.

18 El siguiente texto prueba que Ockham entendió así la natura en el realismo moderado tomista: "*Contra secundum modum ponendi arguo sic: quando aliquid praecise denominat aliud propter aliquid extrinsecum, cuicumque potest convenire illud extrinsecum, et illud denominans ei proportionaliter poterit convenire. Igitur si illa res quae realiter est singularis est universalis secundum esse suum in intellectu (quod non est possibile nisi propter intellectionem), igitur quaelibet res quae potest intelligi consimiliter potest esse universalis eodem modo, et ita Sortes potest esse universalis et communis Platoni secundum esse suum in intellectu. Similiter essentia divina secundum esse suum in intellectu poterit esse universalis, quamvis ipsa secundum esse suum reale in effectu sit singularissima; quae omnia sunt absurda*" (Contra el segundo modo de poner argumento así: cuando algo precisamente denomina a otro por algo extrínseco, a cualquiera puede convenir aquello extrínseco, y aquello denominante le podrá convenir proporcionalmente. Por tanto, si esa cosa que realmente es singular es universal según su ser en el intelecto (lo que no es posible sino por la intelección), por tanto, cualquier cosa que pueda inteligirse de modo semejante puede ser universal del mismo modo, y así Sócrates puede ser universal y común a Platón según su ser en el intelecto. De modo semejante, la esencia divina según su ser en el intelecto podrá ser universal, aunque ella según su ser real en efecto sea singularísima; las cuales todas son absurdas.) (*In I Sent*., d. 2, q. 7, p. 241, lin. 2-13).

repugnat ex se quod sit communis alteri rei; igitur nulli rei per aliquid extrinsecum potest communitas convenire" " (Y se confirma porque, cuando algo repugna por naturaleza de la cosa a otro, por nada extrínseco puede convenirle. Pero a cualquier cosa repugna de sí que sea común a otra cosa; por tanto, a ninguna cosa por algo extrínseco puede convenir la comunidad)[19]. Ahora bien, Ockham se da perfectamente cuenta de que "la mera denominación extrínseca del conocer no explica la universalidad de la *natura*, si no se afirma implícitamente, de forma al menos larvada, la preexistencia de esa *natura* universal en el seno del singular"[20].

Esto es lo que lo ha llevado a la conclusión de que todos los realismos pueden reducirse a un común denominador: "*In conclusione istius quaestionis, omnes quos vidi concordant dicentes quod natura, quae est aliquo modo universalis, saltem in potentia et incomplete, est realiter in individuo*" (En la conclusión de esta cuestión, todos los que he visto concuerdan diciendo que la naturaleza, que es de algún modo universal, al menos en potencia e incompleta, está realmente en el individuo)[21].

El realismo moderado, particularmente en su formulación tomista, postula que la naturaleza o esencia de las cosas, aunque singular en su existencia concreta, posee un fundamento real que permite su universalización por el intelecto. Santo Tomás explica esta posición en *De Ente et Essentia*, capítulo 3: "*Natura autem vel essentia sic accepta potest considerari dupliciter: uno modo absolute, secundum propriam rationem; alio modo secundum esse quod habet in hac re vel in illa. [...] Et sic universale dicitur secundum quod est in intellectu, et secundum quod est in rebus, est singulare*" (La naturaleza o esencia así aceptada puede considerarse de dos modos: uno, absolutamente, según su razón propia; otro, según el ser que tiene en esta cosa o en aquella. [...] Y así, el universal se dice según que está en el intelecto, y según que está en las cosas, es singular). Aquí, Tomás distingue la esencia absoluta —que no es ni universal ni singular en sí misma, pero tiene fundamento en la realidad extramental— de su modo de ser en el intelecto, donde se universaliza por abstracción, y en las cosas, donde permanece singular. Esta doctrina integra el realismo aristotélico, donde Aristóteles en *Metaphysica* VII, 3 (1029a 27-28) afirma

---

19 *In I Sent*., d. 2, q. 7, p. 241, lin. 12-17.

20 De Andrés, Teodoro, *El Nominalismo de Guillermo de Ockham como Filosofía del Lenguaje*, Ed. Gredos, Madrid, 1969, p.51.

21 *In I Sent*., d. 2, q. 7, p. 225, lin. 17-19.

que *τὸ τί ἦν εἶναι ἐν τοῖς καθ᾽ ἕκαστον ἐστίν* (la esencia está en los particulares), pero permite la predicación universal a través de la forma inherente a la materia, evitando tanto el platonismo (formas separadas) como el nominalismo puro (universales como meros nombres).

Ockham, sin embargo, interpreta esta posición como contradictoria, pues implica que el singular se universaliza meramente por la consideración intelectual, lo que equivale a una denominación extrínseca insuficiente para explicar la universalidad si no se presupone un fundamento universal previo en la cosa misma. En la *Ordinatio* I, d. 2, q. 7, Ockham argumenta: "*Alii autem ponunt quod res secundum esse sui in effectu est singularis, et eadem res secundum esse suum in intellectu est universalis; ita quod eadem res secundum unum esse vel secundum unam considerationem est universalis, et secundum aliud esse vel secundum aliam considerationem est singularis*" (Otros sin embargo ponen que la cosa según el ser suyo en efecto es singular, y la misma cosa según su ser en el intelecto es universal; de modo que la misma cosa según un ser o según una consideración es universal, y según otro ser o según otra consideración es singular). Para Ockham, esta dualidad atenta contra el principio de no multiplicar entes innecesariamente, ya que introduce una instancia metasingular que, aunque negada como real, se requiere implícitamente para justificar la abstracción. Él concluye: "*Et confirmatur quia, quando aliquid repugnat ex natura rei alteri, per nihil extrinsecum potest sibi competere. Sed cuilibet rei repugnat ex se quod sit communis alteri rei; igitur nulli rei per aliquid extrinsecum potest communitas convenire*" (Y se confirma porque, cuando algo repugna por naturaleza de la cosa a otro, por nada extrínseco puede convenirle. Pero a cualquier cosa repugna de sí que sea común a otra cosa; por tanto, a ninguna cosa por algo extrínseco puede convenir la comunidad). Esta refutación subraya el nominalismo radical de Ockham: al rechazar cualquier fundamento real para los universales, reduce el conocimiento a lo singular intuitivo, eliminando la integración tomista de esencia y acto de ser.

Las críticas de Ockham a las diversas formas de realismo conducen, en resumen, a la afirmación radical y exclusiva del singular.

C. AFIRMACIÓN RADICAL Y EXCLUSIVA DEL SINGULAR COMO DATO INMEDIATO Y PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN

No hemos querido aquí tratar de la crítica que Ockham hace del realismo exagerado de tipo platónico, discusión que en Ockham reviste un marcado carácter

académico, sino de la polémica entablada contra el formalismo escotista y el realismo moderado, pues es allí donde su argumentación verdaderamente cobra vida. Es al discutir el formalismo escotista donde concluye de modo rotundo en su afirmación decidida del singular. Es en la *Questio* 6 de la *Distintio* 2 del Comentario al Libro Primero de las Sentencias, donde resume su posición definitiva: "*Ideo dico aliter ad quaestionem. Et primo ostendo istam conclusionem quod quaelibet res singularis se ipsa est singularis*. (Por eso digo de otro modo a la cuestión. Y primero muestro esta conclusión: que cualquier cosa singular por sí misma es singular)[22].

El singular, el individuo, constituye un dato inmediato del que hay que partir. Crear un problema sobre la singularidad -el problema del principio de individuación- es querer problematizar -piensa Ockham- la claridad del sol a mediodía. "Los esfuerzos escotistas por buscar un principio de individuación distinto de la realidad misma del individuo, que es el dato inmediato, vienen a ser para Ockham un sinsentido paralelo al de querer encender una candela para "ver" la luz del sol. El único resultado a que eso puede llevar es el de ofuscar la vista al acercar demasiado la candela a los ojos. Por lo demás, la luz se ve por sí misma, es un hecho que "está ahí" y que ha de ser aceptado como punto de partida: "*Nec est quaerenda aliqua causa individuationis... sed magis esset quaerenda causa quomodo possibile est aliquid esse commune et universale*" (Ni se ha de buscar alguna causa de la individuación... sino más bien se ha de buscar la causa de cómo es posible que algo sea común y universal)[23].

Las pruebas que Ockham aduce acerca de su opción por el singular consisten en permitirnos abordar el singular en sí desde la perspectiva fáctica de dato inmediato que tiene en sí mismo: "*Et hoc persuadeo sic: quia singularitas inmediate convenit illi cuius est, igitur non potest sibi convenire per aliquid aliud; igitur, si aliquid sit singulare, se ipso est singulare*" (Y esto persuado así: porque la singularidad inmediatamente conviene a aquello de lo cual es, por tanto no puede convenirle por algo otro; por tanto, si algo es singular, por sí mismo es singular) [24].

---

22 *In I Sent*., d. 2, q. 6, p. 196, lin. 2-3.

23 [*In I Sent.,* d. 2, q. 6, p. 197, lin. 15-18] Cfr. De Andrés, Teodoro, op. cit., p. 58.

24 *In I Sent*., d. 2, q. 6, p. 196, lin. 3-6.

Como consecuencia de esta constatación como dato inmediato que tiene en sí mismo la singularidad, es la exclusión del ámbito de lo real *extra animam*, de toda realidad no singular: *"Secunda conclusio: quod omnis res extra animam est realiter singularis et una numero*" (Segunda conclusión: que toda cosa fuera del alma es realmente singular y una en número).

Ockham argumenta sobre la base de la numerabilidad, que implica unidad y singularidad, para llegar a la misma conclusión: "*Ex istis sequitur quod quaelibet res extra animam se ipsa est singularis, et quod ipsamet sine omni addito est illud quod immediate denominatur ab intentione singularitatis*" (De estos sigue que cualquier cosa fuera del alma por sí misma es singular, y que ella misma sin todo añadido es aquello que inmediatamente se denomina por la intención de la singularidad) .

En el capítulo 16 de la *Summa Logicae*, en el que refuta la opinión de Scoto acerca del universal, después de haber enfrentado al pensamiento escotista, hace una formulación decisiva por lo que respecta tanto a la negación de la distinción formal (fundamental en Scoto) como a la negación de la *natura communis* y de la diferencia individuante. Afirma tajantemente la singularidad del ser real y de cada uno de sus constitutivos: "*Dicendum est igitur quod in creaturis nulla est talis distintio formalis, sed quaecumque in creaturis sunt distincta, realiter sunt distincta et sunt res distinctae, si utrumque illorum sit vera res... Et ideo debemus dicere cum philosophis, quod in substantia particulari nihil est substantiale penitus nisi forma particularis et materia particularis vel aliquid compositum ex talibus. Et ideo non est imaginandum, quod in Sorte sit humanitas vel natura humana distincta a Sorte quocumque modo. (...) "Quidquid imaginabile substantiale exsistens in Sorte vel est materia particularis vel forma particularis vel aliquid compositum ex his. Et ideo omnis essentia et quidditas et quidquid est substantiae, si sit realiter extra animam, vel est simpliciter et absolute materia vel forma vel compositum ex his*" " (Por tanto, se ha de decir que en las criaturas no hay tal distinción formal, sino que cualesquiera en las criaturas que son distintas, realmente son distintas y son cosas distintas, si cada una de ellas es cosa verdadera... Y por eso debemos decir con los filósofos, que en la sustancia particular nada es sustancial absolutamente sino la forma particular y la materia particular o algo compuesto de tales. Y por eso no se ha de imaginar que en Sócrates esté la humanidad o naturaleza humana distinta de Sócrates de cualquier modo. (...) "Cualquier cosa imaginable sustancial existente en Sócrates o es materia particular o forma particular o algo compuesto de éstas. Y por eso toda esencia y

quiddidad y cualquier cosa que es de la sustancia, si está realmente fuera del alma, o es simplemente y absolutamente materia o forma o compuesto de éstas").

En el capítulo 17 de la *Summa Logicae* vuelve Ockham a refutar el realismo moderado. La discusión sobre las diferentes formas de realismo fue tratada en el Comentario de las Sentencias, donde dedica a cada una de estas formas de realismo una *Quaestio* de la *Distictio* 2 del Libro I. De un modo más ordenado y resumido trata el tema nuevamente en los capítulos 15, 16 y 17 de la *Summa Logicae*. En el capítulo 15, trata de probar "*quod enim nullum universale sit aliqua substantia extra animam existens evidenter probari potest*" pues que ningún universal sea alguna sustancia existente fuera del alma puede probarse evidentemente) . El capítulo 16 -paralelo de la *Quaestio* 6- lo dedica a refutar el formalismo de Scoto. Es así como el capítulo 17 -en el que la afirmación exclusiva del singular va a quedar definitivamente fijada- trata de manera general las diversas formas de realismo y de modo particular y preponderante el realismo moderado. Ockham lo deja muy claro al comenzar diciendo: "*Et quoniam solutio dubiorum est veritatis manifestatio, ideo contra predicta aliquae obiectiones sunt ponendae ut solvantur. Multis enim non parvae auctoritatis viris videtur, quod universale sit aliquo modo extra animam et de essentia substantiarium particularium*" (Y porque la solución de las dudas es manifestación de la verdad, por eso contra lo predicho algunas objeciones se han de poner para que se resuelvan. Pues a muchos varones de no pequeña autoridad les parece que el universal está de algún modo fuera del alma y de la esencia de las sustancias particulares) .

Los argumentos que Ockham presenta y refuta son los característicos del realismo moderado para demostrar que el universal se da *fundamentaliter in rebus*. Habrá que tener en cuenta que Ockham presenta los argumentos del realismo moderado desde una perspectiva un tanto influida por su formación escotista, que presenta una interpretación "cosista" del universal. De todos modos, no afecta eso el hecho de si Ockham llega o no a rechazar la natura potencial o "fundamental" del realismo moderado.

Los argumentos los presenta de la siguiente manera: el primero, a partir de la conveniencia de los diversos entes entre sí, lo que permite agruparlos en géneros y especies: "*Unde dicunt quod, quando aliqua realiter conveniunt et realiter differunt, per aliud conveniunt et per aliud differunt. Sortes autem et Plato conveniunt realiter et realiter differunt, igitur distinctis conveniunt et differunt*" (Por lo que dicen que, cuando algunas cosas convienen realmente y difieren realmente,

por otro convienen y por otro difieren. Sócrates sin embargo y Platón convienen realmente y difieren realmente, por tanto, convienen y difieren en cosas distintas) [25]. El segundo argumento intensifica la fuerza del primero poniendo el acento en la conveniencia genérica y en la diversificación -o conveniencia- específica: "*Item, plus conveniunt Sortes et Plato quam Sortes et asinus; igitur in aliquo conveniunt Sortes et Plato in quo non conveniunt Sortes et asinus; sed non conveniunt in aliquo uno numeraliter; igitur illud in quo conveniunt non est unum numero; igitur aliquid commune*" " (Además, más convienen Sócrates y Platón que Sócrates y asno; por tanto en algo convienen Sócrates y Platón en lo que no convienen Sócrates y asno; pero no convienen en algo uno numéricamente; por tanto aquello en lo que convienen no es uno en número; por tanto algo común) [26].

En su respuesta Ockham niega de manera tajante toda natura. A la primera objeción dirá que los singulares no pueden convenir entre sí por algo distinto de su misma realidad singular: "*Concedendum est igitur quod Sortes per idem convenit especifice cum Platone et differt numeraliter ab eodem*" (Se ha de conceder por tanto que Sócrates por lo mismo conviene específicamente con Platón y difiere numéricamente del mismo) [27]. Pero es en la respuesta a la segunda objeción donde manifiesta de modo más tajante su total rechazo a toda *natura*: "*Secundum argumentum etiam non movet. Non enim sequitur: 'Sortes et Plato plus conveniunt quam Sortes et asinus, igitur in aliquo plus conveniunt'; sed sufficit, quod se ipsis plus conveniant. Unde dico quod Sortes per animam suam intellectivam plus convenit cum Platone quam cum asino, et se toto plus convenit cum Platone quam cum asino. Unde de virtute sermonis non debet concedi quod Sortes et Plato conveniunt in aliquo, quod est de essentia eorum, sed debet concedi, quod conveniunt aliquibus, quia formis suis et se ipsis, quamvis si per contradictionem esset una natura in illis, convenirent in illa, sicut si -per contradictionem- Deus esset fatuus, male regeret mundum*" (El segundo argumento tampoco mueve. Pues no se sigue: 'Sócrates y Platón más convienen que Sócrates y asno, por tanto, en algo más convienen'; sino que basta que por sí mismos más convengan. Por lo que digo que Sócrates por su alma intelectiva más conviene con Platón que con asno, y por todo sí más conviene con Platón que con asno. Por lo que de virtud del sermón no se debe conceder que Sócrates y Platón

---

25 *Summa Logicae,* I *pars,* cap. 17, p. 57, lin. 8-11.

26 *Summa Logicae*, I *pars,* cap. 17, p. 57, lin. 14-17.

27 *Ibid.*, p. 58, lin. 46-47.

convienen en algo, que es de esencia de ellos, sino que se debe conceder que convienen en algunos, porque en sus formas y en sí mismos, aunque si por contradicción hubiera una naturaleza en ellos, convendrían en ella, así como si -por contradicción- Dios fuera fatuo, mal regiría el mundo) [28].

La afirmación del singular no puede ser más clara, ni más rotundo su rechazo de toda *natura* a la cual considera tan absurda como hablar de fatuidad en Dios. Este es el resumen final de la reacción de Ockham a todo tipo de realismo. Y es también el punto de partida del ockhamismo.

D. RAÍCES TEOLÓGICAS DE LA OPCIÓN POR EL SINGULAR Y DEL RECHAZO A LA "*NATURA*".

Para el estudio y la interpretación del ockhamismo conviene tener en cuenta que Ockham se considera a sí mismo un teólogo que se sirve de la filosofía, aunque en la práctica, a menudo sucede al revés: el predominio del saber teológico explica que a veces ciertas tesis teológicas fundamentan explícitamente su filosofía.

Además, en su período de formación (1306-1324), en la Universidad de Oxford, se vivió un ambiente filosófico determinado por el impacto del averroísmo latino -surgido en la Escuela de Artes de la Universidad de París en el siglo anterior-, lo cual provocó una fuerte polémica universitaria.

Como es sabido, el averroísmo latino se caracterizó por una renuncia al compromiso con la unidad o coherencia de la verdad y, por tanto, a la armonización entre fe y razón. Se trataba de llevar hasta las últimas consecuencias la actitud del Comentador: tomar a Aristóteles como el criterio definitivo y último de verdad filosófica natural, sin preocuparse de ponerlo en diálogo con otras fuentes de sabiduría primera (como era, para Averroes, el Corán). Esta defensa de la autonomía total de la razón frente a la fe religiosa desentonaba del gran esfuerzo realizado por los pensadores cristianos en busca de la armonía entre fe y razón.

Por otra parte, el averroísmo latino ponía en entredicho otro asunto de vital importancia para la filosofía cristiana: la libertad creadora de Dios. Los comentarios de Averroes marcaban de lleno el carácter necesario que tiene para

---

28 *Ibid.,* p. 59, lin. 48-57.

Aristóteles el saber acerca de la naturaleza, y la naturaleza misma: es la tesis de la eternidad del mundo, ordenado por la regularidad intemporal de las inteligencias separadas, dirigido por la inteligencia divina, según un orden teleológico necesario y universal. Además, Dios es *noesis noeseos* y en El no hay voluntad. Con respecto al mundo, es inteligencia ordenadora, no propiamente creadora. A estos y otros problemas se debió la condena de 1277 de las principales tesis de la doctrina averroísta, que tuvo lugar en la universidad de París y luego también en la de Oxford. Pero también estas condenas hicieron surgir la inquietud de estudiar desde una perspectiva cristiana el tema de la libertad divina. Era preciso profundizar en esta verdad.

Por este motivo Duns Scoto reaccionó contra una *natura* griega -pagana-, portadora de necesidad, que parecía comprometer la incondicional libertad de la Omnipotencia divina. Era un intento por "conservar" la tradición platónico-agustiniana ante estas nuevas corrientes[29]. En esto Scoto es el precedente más directo de Guillermo de Ockham, aunque este último es mucho más radical.

Es en este ambiente de reacción cristiana frente al paganismo donde se sitúa el rechazo de Guillermo de Ockham a la *natura* griega y su afirmación del más radical contingentismo, basado en el *principio de la Omnipotencia divina*.

Teniendo en cuenta todo esto, se comprende que el principio fundamental que está en la base de todo el pensamiento ockhamista es de carácter hondamente teológico. Este principio está expresado en el primer artículo del Credo: "*Credo in unum Deum Patrem Omnipotentem*". Es el principio de la *Potentia Dei absoluta*, según el cual la metafísica de las esencias es un elemento helénico extraño a la fe cristiana, porque introduce una necesidad en lo creado que coarta la libertad divina. Por lo tanto, no hay esencias universales ni leyes naturales, sino sólo sustancias singulares y hechos. En la creación no hay más necesidad que la que impone el principio de contradicción. Donde no haya contradicción lógica, la *Potentia Dei absoluta* puede cambiar el orden ahora existente.

Esta polarización hacia la omnipotencia divina hace que en Ockham la contingencia del ser creado adquiera su sentido más radical. "Si hay un orden innegable en la estructuración de lo real -sostiene Teodoro de Andrés-, ese orden en definitiva es

---

29 Cfr. Pieper, J., *Filosofía Medieval y Mundo Moderno*, Madrid, 1973, cap. X y XI. Ed. Rialp.

también contingente. Ahora bien, ese orden incluye en sí el de las "naturalezas", que estructuran la multitud dispersa de los singulares no en compartimentos de nivel necesario-metafísico, sino de mero nivel de lo que él llamará la *Potentia Dei ordinata*, orden contingente, a su vez, frente a lo que será la piedra de toque de la metafísica del ockhamismo: la *Potentia Dei absoluta*" [30].

Ockham lo explica con estas palabras: "*Circa primum dico quod quaedam Deus potest facere de Potentia ordinata et quaedam de potentia absoluta. Haec distinctio non est intelligenda quod in Deo sint realiter duae potentiae, quarum una sit ordinata, alia absoluta, quia unica est potentia in Deo ad extra quae omni modo est ipse Deus. Nec est sic intelligenda quod aliqua potest Deus ordinate facere et alia potest facere inordinate. Sed sic est intelligenda quod posse aliquid aliquando accipitur secundum leges ordinatas et institutas a Deo, et illa Deus dicitur posse facere de potentia ordinata. Aliter accipitur posse pro posse facere omne illud quod non includit contradictionem fieri, sive Deus ordinavit se hoc facturum, sive non, quia Deus multa potest facere quae non vult facere. Et illa dicitur posse facere de potentia absoluta*" (Acerca de lo primero digo que algunas cosas Dios puede hacer de Potencia ordenada y algunas de potencia absoluta. Esta distinción no se ha de entender que en Dios haya realmente dos potencias, de las cuales una sea ordenada, otra absoluta, porque única es la potencia en Dios ad extra que de todo modo es el mismo Dios. Ni se ha de entender así que algunas puede Dios hacer ordenadamente y otras puede hacer inordenadamente. Sino así se ha de entender que poder algo a veces se toma según las leyes ordenadas e instituidas por Dios, y aquellas Dios se dice poder hacer de potencia ordenada. De otro modo se toma poder por poder hacer todo aquello que no incluye contradicción hacerse, ya Dios se haya ordenado a hacer esto, ya no, porque Dios muchas puede hacer que no quiere hacer. Y aquellas se dice poder hacer de potencia absoluta) [31].

La afirmación de la *Potentia Dei absoluta* es para Ockham la máxima expresión de la libertad y del querer divinos. Aunque la uniformidad correspondiente al orden de la *Potentia Dei ordinata* -que es el poder de Dios en cuanto tiene en cuenta lo ya creado e instituido por El mismo- facilite la sistematización de los seres singulares, debe excluirse toda uniformidad no contingente.

---

30 De Andrés, Teodoro, o. c. p. 67.

31 *Quodl.*, VI, q. I.

Estos principios traen consigo una gnoseología paralela: si lo real es singular, fáctico y contingente, entonces el conocimiento de lo singular, de lo fáctico y de lo contingente es el único conocimiento de algo real. De una teoría del conocimiento tal, fundada sobre estos supuestos, tratan los capítulos siguientes.

E. RESPUESTA TOMISTA A LA CRÍTICA OCKHAMISTA DE LA DISTINCIÓN FORMAL

La crítica ockhamista a la *distinctio formalis* escotista, desarrollada en las subsecciones precedentes, podría dar la impresión de que toda doctrina realista sobre los universales incurre en las mismas dificultades de multiplicación innecesaria de entidades. Sin embargo, esta conclusión sería apresurada. Santo Tomás de Aquino, más de medio siglo antes que Ockham, ya había rechazado la distinción formal de Duns Escoto por razones propias, sin por ello derivar hacia el nominalismo radical. Examinar la posición tomista en este punto es crucial para comprender que el rechazo de Escoto no implica necesariamente la adhesión a Ockham.

1. Santo Tomás también rechaza la distinción formal escotista

Conviene aclarar preliminarmente que el Aquinate, aunque cronológicamente anterior a Escoto, anticipó argumentos contra cualquier forma de distinción intermedia entre lo realmente distinto y lo meramente conceptual. En la *Summa Theologiae* I, q. 3, a. 3, al tratar de la simplicidad divina, Tomás niega toda composición real en Dios:

Deus est omnino simplex - "Dios es totalmente simple" (*ST* I, q. 3, a. 3)

En el cuerpo del artículo, Tomás establece que toda composición implica potencialidad, y dado que Dios es acto puro (*actus purus*), no puede haber en Él composición alguna. Esto incluye no solo la composición de materia y forma, sino también la de esencia y existencia, de sustancia y accidentes, y de género y diferencia. La argumentación tomista es rigurosa: si hay composición, hay partes; si hay partes, hay potencia (las partes son potencia respecto del todo); si hay potencia, no hay acto puro; pero Dios es acto puro; por tanto, Dios es absolutamente simple.

Cuando la tradición escotista posterior propuso la *distinctio formalis ex natura rei* para dar cuenta de las propiedades divinas (justicia, sabiduría, etc.) sin multiplicar la esencia divina, Tomás ya había cerrado esa puerta teórica. Para el Aquinate, solo caben dos tipos de distinciones:

1. *Distinctio realis* (distinción real): Cuando las cosas son realmente separables o componibles, como materia y forma en sustancias materiales, o sustancia y accidentes.

2. *Distinctio rationis* (distinción de razón): Cuando el intelecto distingue aspectos de una realidad que en sí misma es indivisa. Esta puede ser:

- *Distinctio rationis ratiocinantis*: Puramente mental, sin fundamento real (v.g., "Pedro" y "el caminante", cuando Pedro no camina)
- *Distinctio rationis ratiocinatae* (o *cum fundamento in re*): Mental, pero fundada en la cosa (v.g., justicia y sabiduría en Dios)

La *distinctio formalis* escotista pretende ser una *via media*: no es puramente de razón (porque se da *ex natura rei*), pero tampoco es real (porque no implica separabilidad). Para Tomás, esto es innecesario y conceptualmente problemático: o hay distinción real (con sus implicaciones ontológicas), o hay distinción de razón fundada (sin multiplicar entidades). No hay espacio lógico para una tercera opción.

2. Pero Tomás no concluye nominalismo: La natura absoluta

Ahora bien, si Tomás rechaza la distinción formal escotista, ¿cómo evita el nominalismo ockhamista? La clave está en su doctrina de la *natura absoluta* o *essentia absolute considerata*, desarrollada principalmente en el opúsculo *De Ente et Essentia*, capítulo 3.

Según esta doctrina, la esencia puede considerarse de tres modos:

a) Essentia absolute considerata (esencia considerada absolutamente)

La esencia considerada en sí misma, abstrayendo tanto de su existencia singular en las cosas como de su existencia universal en el intelecto. Es la *quid est* o *quidditas* tomada en su razón formal pura. Tomás afirma:

Essentia, secundum quod absolute considerata, abstrahit ab omni esse, sed tamen non excludit ab ea aliquod esse

"La esencia, considerada absolutamente, abstrae de todo ser, pero sin embargo no excluye de ella ningún ser" (*De Ente et Essentia*, cap. 3)

Esta consideración absoluta no es una entidad intermedia entre lo universal y lo singular (como pretende la *natura communis* escotista), sino un modo de considerar la esencia antes de atender a sus modos de existencia. Es comparable, *mutatis mutandis*, a considerar el número tres antes de preguntarse si se trata de tres manzanas o de tres ideas de manzanas: el número tres *en sí mismo* no es ni

físico ni mental, aunque siempre exista o bien físicamente (en conjuntos de cosas) o bien mentalmente (en actos de contar).

b) Essentia ut est in singularibus (esencia tal como está en los singulares)

La esencia concretamente realizada en individuos materiales, multiplicada numéricamente por la materia signata. Aquí la humanidad está individualizada en Sócrates, Platón, etc. Esta es la existencia natural (*esse naturale*) de la esencia.

c) Essentia ut est in intellectu (esencia tal como está en el intelecto)

La esencia abstraída por el intelecto y existente con modo universal. Aquí la humanidad es "hombre" predicable de muchos. Esta es la existencia intencional (*esse intentionale*) de la esencia.

La distinción entre estos tres modos es *distinctio rationis cum fundamento in re*: es el intelecto quien distingue explícitamente estos aspectos, pero la distinción está fundada en la realidad, porque la esencia realmente puede existir de múltiples modos. Como explica Tomás:

Natura hominis absolute considerata, abstrahit quidem ab omni esse, ita tamen quod non fiat praecisio alicuius eorum

"La naturaleza humana considerada absolutamente abstrae ciertamente de todo ser, pero de tal modo que no se hace exclusión de ninguno de ellos" (*De Ente et Essentia*, cap. 3)

3. ¿Por qué Ockham no puede admitir la *distinctio rationis cum fundamento in re*?

La doctrina tomista de la triple consideración de la esencia depende crucialmente de la admisión de una *distinctio rationis cum fundamento in re*. Pero Ockham rechaza sistemáticamente este tipo de distinción. ¿Por qué?

La razón profunda es un principio ontológico operante en todo el sistema ockhamista:

Omne reale est singulare - "Todo lo real es singular"

Para Ockham, solo existen realidades singulares actuales y discretas. Si algo tiene algún tipo de realidad o fundamento real, debe ser él mismo singular y actual. No hay lugar para realidades *potenciales* o *virtuales* en el sentido tomista. La *potentia* aristotélica es, para Ockham, una ficción explicativa, no una dimensión real del ser.

Consecuentemente, si la *natura absoluta* tuviera fundamento real, debería ser ella misma una entidad singular. Pero si es singular, ¿en qué se diferencia del individuo concreto? Y si no es singular, ¿cómo puede tener fundamento real?

Ockham no puede admitir la idea tomista de que la forma o esencia está *virtualmente* universal en el singular, *formalmente* universal en el intelecto. Para él, esta virtualidad es una ficción: o la forma está realmente en el singular (y entonces es tan singular como él), o no está (y entonces es pura construcción mental). No hay *tertium quid*.

El rechazo ockhamista de la distinción de razón con fundamento real se expresa claramente cuando critica las opiniones realistas moderadas. En *Ordinatio* I, d. 2, q. 8, sostiene:

Quaelibet res est singularis et una numero per se et non per aliquid intrinsecum vel extrinsecum

"Cualquier cosa es singular y una numéricamente por sí misma y no por algo intrínseco o extrínseco" (*Ord.* I, d. 2, q. 8)

Para Ockham, si Sócrates es singular *per se* (por sí mismo), no hay nada en él —ni siquiera bajo una "consideración absoluta"— que sea común o indiferente. La singularidad es absoluta y primitiva, no derivada de ninguna contracción posterior de una naturaleza común.

4. Consecuencias de la diferencia entre Tomás y Ockham

La divergencia entre la posición tomista y la ockhamista en este punto tiene ramificaciones profundas en toda la arquitectura filosófica respectiva.

En ontología:

- *Tomás:* Admite distinción de razón con fundamento real → puede sostener que la esencia tiene cierta prioridad ontológica (no temporal) respecto a la individuación → preserva espacio conceptual para la *natura communis* sin hipostasiarla

- *Ockham*: Rechaza toda distinción que no sea puramente real → toda realidad es singular de entrada → pérdida de fundamento ontológico del universal

En epistemología:

- *Tomás*: La abstracción descubre una dimensión real (la forma indiferente) → conocimiento universal tiene fundamento objetivo

- *Ockham*: La abstracción no descubre nada, solo prescinde de la existencia → conocimiento universal es construcción lógica

En metafísica de la ciencia:

- *Tomás*: La ciencia versa sobre esencias universales realmente fundadas → necesidad científica tiene base ontológica

- *Ockham*: La ciencia versa sobre términos que suponen por singulares → necesidad científica es puramente lógica (hipotética)

5. Evaluación crítica desde el realismo moderado

Desde la perspectiva del realismo moderado tomista, la crítica ockhamista a la distinción formal de Escoto es acertada en cuanto al rechazo de una entidad intermedia. Pero Ockham comete un *non sequitur* al concluir que, por tanto, no hay fundamento real alguno del universal.

El error ockhamista, según esta lectura, consiste en aplicar un criterio de realidad excesivamente restrictivo: *realitas = singularitas actualis*. Pero este criterio es precisamente lo que debe probarse, no asumirse. Aristóteles y Tomás sostienen una ontología más rica, que admite:

- Potencia y acto (no solo acto)
- Virtualidad y formalidad (no solo actualidad discreta)
- Fundamento real sin subsistencia separada (no solo entidades discretas o ficciones)

La pregunta crucial es: ¿Por qué aceptar el principio *omne reale est singulare*? Ockham parece asumirlo como evidente (*per se notum*), pero desde una perspectiva aristotélico-tomista, es precisamente esto lo que está en cuestión. La experiencia común muestra que conocemos no solo singulares, sino también relaciones, propiedades comunes, semejanzas reales. Si todo esto fuera ficción mental, ¿cómo explicar la estabilidad y objetividad de la ciencia?

En resumen, la respuesta tomista a Ockham no consiste en defender la distinción formal escotista (que Tomás también rechaza), sino en mostrar que hay una alternativa al nominalismo que no requiere hipostasiar entidades intermedias: la doctrina de la *essentia absoluta* y la *distinctio rationis cum fundamento in re*. Esta posición intermedia —genuina *via media*— preserva el realismo sin caer en las dificultades del platonismo o del formalismo escotista, y sin sucumbir al nominalismo radical ockhamista.

Tabla: tres posiciones sobre el estatuto de la naturaleza

Aspecto	Escoto	Tomás de Aquino	Ockham
Existencia extramental	Distinción formal (ni real ni de razón)	Virtual (indeterminada en sí, determinable)	Ninguna (solo existen singulares)
Naturaleza común	Real, aunque no-numérica (*formaliter*)	Fundamento *in re* para abstracción	Pura ficción lógica (*ens rationis*)
In dividuación	*Haecceitas* añadida a *natura communis*	*Materia signata quantitate*	Todo es singular *ab initio*
Universal en mente	Indiferencia formal de la *natura*	Abstracción total (*species i ntelligibilis*)	Signo convencional (*intentio animae*)
Distinción admitida	Real + Formal + Razón	Real + Razón (con fundamento *in re*)	Solo Real
Problema principal	Multiplicación de entidades	Tensión entre mente y realidad	Pérdida de necesidad científica
Ventaja principal	Preserva realidad de propiedades comunes	Evita hipostasiar universales sin caer en nominalismo	Máxima economía ontológica
Evaluación tomista	Innecesariamente complejo (*tertium quid superfluo*)	Vía media equilibrada	Reduccionismo ontológico excesivo
Evaluación ockhamista	Viola navaja de Ockham (entidades multiplicadas)	Viola navaja de Ockham (fundamento real superfluo)	Máxima simplicidad

Esta tabla sintetiza las tres principales posiciones en la controversia medieval sobre universales. Desde la perspectiva tomista (columna central), tanto Escoto como Ockham incurren en extremos opuestos: Escoto multiplica entidades innecesariamente, mientras Ockham las reduce excesivamente, perdiendo el fundamento real del conocimiento universal. La posición tomista se presenta como *via media* que preserva el realismo (contra Ockham) sin hipostasiar entidades intermedias (contra Escoto).

Establecido que santo Tomás rechaza la distinción formal escotista sin por ello adoptar el nominalismo ockhamista, corresponde ahora examinar en detalle la crítica que Ockham dirige específicamente contra el realismo moderado tomista, y evaluar si esta crítica es exitosa o si, como hemos sugerido, presupone principios que el tomismo puede legítimamente cuestionar.

F. RÉPLICA TOMISTA: VIRTUALIDAD, ABSTRACCIÓN Y FUNDAMENTO REAL

Ockham critica la posición realista moderada de Tomás de Aquino argumentando que la "denominación extrínseca" por la cual algo singular se considera fundamento del universal es insuficiente y vacía. Si el fundamento es real, debe ser singular; si es singular, no puede fundar lo universal. Esta crítica, sin embargo, malinterpreta o simplifica excesivamente la posición tomista. Una réplica adecuada desde el realismo moderado requiere esclarecer tres conceptos nucleares: la virtualidad ontológica, el proceso abstractivo como actualización, y la distinción entre dos modos de ser de la misma forma.

1. El concepto de virtualidad ontológica

La clave para comprender la posición tomista está en el concepto de *virtualidad*. Cuando santo Tomás afirma que la naturaleza está *virtualmente* universal en el singular, no está proponiendo una entidad intermedia entre lo singular y lo universal, sino describiendo una capacidad real o potencialidad objetiva que posee la forma en el individuo.

Una analogía aristotélica puede clarificar esto. Consideremos un bloque de mármol. El mármol contiene *virtualmente* (en potencia) múltiples estatuas posibles: un David, un Moisés, una Venus. Estas estatuas no están *actualmente* en el mármol (no hay pequeñas estatuas esperando ser liberadas), pero tampoco es correcto decir que el mármol no tiene ninguna relación real con estas formas. El mármol tiene la *potencialidad objetiva* de recibir estas formas. Esta potencialidad no es una ficción mental del escultor, sino una capacidad real del mármol mismo. Cuando Miguel Ángel dice que "la estatua ya está en el mármol, solo hay que quitar lo que sobra", expresa precisamente esta intuición metafísica: hay algo realmente en el mármol que permite su actualización en forma de estatua.

Aplicado al caso de los universales: la forma humana en Sócrates está *virtualmente* universal, es decir, tiene la potencialidad objetiva de ser conocida universalmente. No es que haya una "humanidad universal" escondida en Sócrates, pero tampoco es que la universalidad sea pura construcción mental sin fundamento alguno. La forma humana en Sócrates es realmente tal que, considerada en sí misma (prescindiendo de las condiciones individuantes), es idéntica a la forma en Platón y en Aristóteles. Esta identidad formal —no numérica, sino específica— es el fundamento real del concepto universal.

Como explica Tomás:

Forma est in singularibus quidem materialiter, sed consideratur a philosopho immaterialiter

"La forma está en los singulares ciertamente materialmente, pero es considerada por el filósofo inmaterialmente" (*In Met.* VII, lect. 10, n. 1496)

2. Distinción fundamental: *esse naturale vs. esse intentionale*

Para Tomás, la misma forma numérica puede tener dos modos de existencia radicalmente distintos:

a) Esse naturale (ser natural)

Es el modo de existencia de la forma en la cosa material. Aquí la forma está:

- Individualizada por la materia signata
- Limitada por condiciones *hic et nunc* (aquí y ahora)
- Multiplicada numéricamente en cada individuo
- Con existencia extramental, real y física

Por ejemplo, la forma "blancura" en esta pared tiene *esse naturale*: existe realmente en la pared, está individualizada (es *esta* blancura particular), está limitada a este lugar y tiempo, y tiene propiedades concretas (este tono específico, esta intensidad).

b) Esse intentionale (ser intencional)

Es el modo de existencia de la forma en el intelecto. Aquí la forma está:

- Abstraída de condiciones materiales individuantes
- Liberada de limitaciones *hic et nunc*
- Una numéricamente pero universal en predicabilidad
- Con existencia mental, pero representando la forma real

La misma blancura, conocida intelectualmente, tiene *esse intentionale*: existe en el intelecto como concepto universal "blancura", predicable de todas las cosas blancas, sin estar limitada a ningún lugar o tiempo particular.

Tomás desarrolla esto en la *Summa Theologiae*:

Species quae est in intellectu habet esse intelligibile; species autem quae est in re extra animam habet esse naturale. Sicut igitur esse naturale competit ipsi humanitati secundum quod est in hac materia vel in illa, ita esse intelligibile competit ei secundum quod abstrahitur ab omni materia

"La especie que está en el intelecto tiene ser inteligible; en cambio, la especie que está en la cosa fuera del alma tiene ser natural. Así pues, como el ser natural corresponde a la humanidad según que está en esta o aquella materia, así el ser inteligible le corresponde según que es abstraída de toda materia" (*ST* I, q. 85, a. 1, ad 1)

Lo crucial es que no son dos formas distintas, sino una sola forma con dos modos de ser. La humanidad que está materialmente en Sócrates es numéricamente la misma que está intencionalmente en el intelecto que conoce a Sócrates, solo que en el primer caso existe individuada y en el segundo caso existe universalizada. Esta distinción entre *esse naturale* y *esse intentionale* es lo que permite a Tomás evitar tanto el platonismo (las formas no existen separadamente) como el nominalismo (las formas no son puras ficciones, sino representaciones de formas reales).

3. El proceso abstractivo como actualización, no como creación

Ockham interpreta la abstracción tomista como si el intelecto "creara" el universal a partir del singular, o como si "añadiera" universalidad a algo que en sí mismo no la tiene. Esta interpretación es errónea. Para Tomás, la abstracción es un proceso de *actualización* de lo que está *virtualmente* presente, no de creación de algo nuevo sin fundamento.

El proceso abstractivo tomista involucra dos principios intelectuales:

a) Intellectus agens (intelecto agente)

Es la facultad activa del intelecto que tiene como función propia *hacer* inteligibles en acto las formas que están inteligibles en potencia en los fantasmas (imágenes sensibles). Tomás lo compara con la luz:

Intellectus agens est sicut lumen, quia sicut lumen quodammodo facit colores in potentia esse colores in actu, ita intellectus agens facit intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu

"El intelecto agente es como la luz, porque, así como la luz de algún modo hace que los colores en potencia sean colores en acto, así el intelecto agente hace que los inteligibles en potencia sean inteligibles en acto" (*In De Anima* III, lect. 10, n. 739)

Así como la luz no "crea" los colores (que ya están en las cosas), sino que los hace visibles en acto, el intelecto agente no crea las formas universales, sino que actualiza su inteligibilidad.

b) Intellectus possibilis (intelecto posible)

Es la facultad pasiva o receptiva del intelecto que recibe las especies inteligibles actualizadas por el intelecto agente. En el intelecto posible, las formas abstraídas existen con *esse intentionale*.

El proceso completo es:

1. La cosa singular material (v.g., Sócrates) impresiona los sentidos
2. Los sentidos forman el fantasma (imagen sensible) de Sócrates
3. El intelecto agente *ilumina* el fantasma, actualizando la forma inteligible
4. La forma, ahora inteligible en acto, es recibida en el intelecto posible
5. El intelecto posible, informado por la especie inteligible, produce el concepto universal

La clave está en el paso 3: el intelecto agente no *crea* la forma, sino que la *extrae* (*abstrahit*, literalmente "arrastra desde") del fantasma. Y lo que extrae no es algo extraño al fantasma, sino la forma misma que ya estaba allí, aunque de modo material y potencial. Como dice Tomás:

Intellectus agens facit intelligibilia actu, abstrahendo species a conditionibus materialibus

"El intelecto agente hace los inteligibles en acto, abstrayendo las especies de las condiciones materiales" (*ST* I, q. 84, a. 6)

La abstracción no añade nada a la forma (no la hace más perfecta en sí misma), sino que la libera de las condiciones que impedían su inteligibilidad en acto. Es comparable a *eductio formae e potentia materiae* en la generación sustancial: así como en la generación la forma sustancial es *educida* (extraída) de la potencialidad de la materia, no creada de la nada, así en el conocimiento la forma universal es abstraída de la potencialidad del fantasma.

4. Respuesta directa al argumento ockhamista

Ahora podemos responder directamente a la objeción ockhamista: "Si el fundamento es singular, ¿cómo puede fundar lo universal?"

Respuesta tomista:

El fundamento no es "lo singular *qua* singular" (lo singular en cuanto singular), sino "la forma en lo singular, considerada en sí misma". La forma humana en Sócrates, considerada absolutamente (antes de atender a su individuación), es idéntica (específicamente, no numéricamente) a la forma humana en Platón. Esta identidad formal específica no es una ficción mental, sino el fundamento real de la predicación común.

La confusión ockhamista radica en no distinguir:

- *Existencia de la forma: siempre singular y concreta (*esse naturale)
- *Consideración* de la forma: puede ser absoluta (prescindiendo de singularidad)

No es que lo singular funde directamente lo universal, sino que la forma (que existe singularmente) puede ser considerada absolutamente, y esta consideración absoluta tiene fundamento en que la forma, en su razón formal (*ratio formalis*), es indiferente a la singularización. La humanidad no es *de suyo* ni singular ni universal; deviene singular por la materia, deviene universal por la abstracción intelectual.

Como explica Tomás en *De Ente et Essentia*:

Forma est in materia individualiter, sed intellectus abstrahit eam ab his quae individuant

"La forma está en la materia individualmente, pero el intelecto la abstrae de aquello que individúa" (*De Veritate* q. 10, a. 8)

5. La crítica tomista al nominalismo: pérdida del fundamento objetivo

Desde la perspectiva tomista, el nominalismo ockhamista incurre en una dificultad fundamental: si no hay ningún fundamento real de la predicación común, la semejanza entre individuos deviene arbitraria o puramente convencional.

Consideremos dos individuos: Sócrates y Platón. Decimos "ambos son hombres". Según Ockham, esto significa que el concepto "hombre" supone por ambos. Pero la pregunta tomista es: *¿Por qué el concepto "hombre" supone por Sócrates Y por Platón, pero NO supone por este caballo?*

La respuesta ockhamista debe ser: "Porque Sócrates y Platón son semejantes de modo que el término 'hombre' se les puede aplicar correctamente a ambos".

Pero esto es circular. Porque la pregunta tomista inmediata es: *¿En qué son semejantes Sócrates y Platón?*

Si la respuesta es "en ser hombres", entonces hemos presupuesto precisamente lo que debíamos explicar: la humanidad común.

Si la respuesta es "en tener ciertas propiedades observables comunes", entonces:

1. ¿Por qué estas propiedades son comunes? (misma circularidad)

2. ¿Cómo explicar propiedades esenciales vs. accidentales? (Sócrates y este perro también comparten propiedades: ambos son animales, ambos respiran, etc.)

El realismo tomista evita esta circularidad porque sostiene que la semejanza entre Sócrates y Platón está *realmente fundada* en que ambos participan de la misma forma específica. No es que el concepto "hombre" crea la semejanza al suponerlos; más bien, la semejanza real (fundada en identidad formal específica) es la razón por la cual el intelecto forma el concepto "hombre" que supone por ambos.

En palabras de Tomás:

Unumquodque secundum hoc cognoscitur quod est in actu; materia autem non est cognoscibilis nisi per formam

"Cada cosa es conocida según que está en acto; ahora bien, la materia no es cognoscible sino por la forma" (*ST* I, q. 85, a. 1, ad 2)

Si la forma no tuviera fundamento real común, no podríamos explicar:

- Por qué el conocimiento científico es objetivo (no meramente convencional)
- Por qué las definiciones capturan algo real (no son arbitrarias)
- Por qué la predicación esencial difiere de la accidental (ambas serían igualmente convencionales)

6. Conclusión: dos concepciones irreconciliables del conocimiento

La divergencia entre Tomás y Ockham sobre el fundamento de los universales refleja dos concepciones profundamente distintas de la naturaleza del conocimiento:

Concepción tomista: El conocimiento es asimilación (assimilatio)

- El intelecto deviene formalmente lo otro

- La especie inteligible participa de la forma del objeto
- Hay verdadera unidad intencional entre cognoscente y conocido
- El conocimiento es posesión inmaterial de formas materiales

Concepción ockhamista: El conocimiento es designación (designatio)

- El concepto es signo que está por otro
- No hay participación formal, solo relación causal y semiótica
- La relación cognoscitiva es extrínseca
- El conocimiento es sistema de signos que suponen por cosas

Estas dos concepciones no son meras variantes técnicas, sino visiones radicalmente distintas de qué es conocer. Para Tomás, conocer es, en cierto sentido, *ser* lo conocido (intencionalmente); para Ockham, conocer es *referirse* a lo conocido (semióticamente).

La pregunta de fondo es: ¿Cuál concepción hace mejor justicia a la experiencia del conocimiento científico? ¿Realmente el científico que conoce la estructura del ADN solo posee un signo que supone por moléculas, o más bien ha captado intelectualmente la forma real del ADN mismo? La respuesta a esta pregunta determinará si se acepta el realismo tomista o el nominalismo ockhamista.

DIAGRAMA 1.1: PROCESO ABSTRACTIVO TOMISTA

PROCESO ABSTRACTIVO TOMISTA	**CONTRASTE CON OCKHAM**
REALIDAD EXTRAMENTAL **[SENSACIÓN: Sentidos externos → Sentidos internos]** **[INTELECTO AGENTE: *Intellectus agens*]** ABSTRAE la forma universal del fantasma (*abstrahendo species a conditionibus materialibus*) **[INTELECTO POSIBLE: *Intellectus possibilis*]** Recibe la *species* y se actualiza	OCKHAM rechaza: • *Species intelligibilis* (no hay mediación formal) • Intelecto agente como actualizador (innecesario) • Forma virtualmente universal (solo singulares actuales) • Abstracción formal (solo prescindencia existencial) • *Similitudo* (concepto es *signum*, no participación) OCKHAM propone: • Intuición DIRECTA del singular (sin *species*) • Concepto como SIGNO NATURAL (no representación formal) • *Suppositio* (concepto supone por singulares)

	• Universal como término mental, sin fundamento real
P1: "La forma está VIRTUALMENTE universal en el singular" (tiene potencialidad objetiva de universalización) P2: "La forma está FORMALMENTE universal en el intelecto" (actualizada en su universalidad por abstracción) P3: "Misma forma, dos modos de ser: *naturale e intentionale*" (no son dos formas distintas, sino una con dos existencias) P4: "Abstracción = ACTUALIZACIÓN, no creación" (se libera lo que está en potencia, no se inventa) P5: "Universal tiene FUNDAMENTO REAL in rebus" (no es ficción, sino forma real abstraída)	

Establecida la réplica tomista a la crítica ockhamista —que muestra cómo la doctrina de la virtualidad y la abstracción formal preserva el fundamento real del universal sin hipostasiar entidades intermedias— corresponde ahora examinar las aporías o problemas internos que enfrenta el nominalismo radical de Ockham. ¿Puede el nominalismo dar cuenta satisfactoriamente de fenómenos como la identidad específica, la generación sustancial y la necesidad de las proposiciones científicas? A estas cuestiones nos dirigimos en la siguiente subsección.

G. APORÍAS DEL NOMINALISMO RADICAL: PROBLEMAS NO RESUELTOS

El nominalismo radical de Ockham se presenta como una solución elegante al problema de los universales mediante la aplicación rigurosa del principio de economía ontológica. Al eliminar entidades intermedias y formas comunes, Ockham parece ofrecer una metafísica simple y parsimoniosa. Sin embargo, esta simplicidad tiene un costo: genera aporías o problemas filosóficos que el sistema ockhamista no resuelve satisfactoriamente. Examinaremos cuatro de estas dificultades fundamentales desde la perspectiva del realismo aristotélico-tomista.

1. APORÍA 1: El problema de la identidad específica

Planteo del problema:

Si solo existen singulares realmente distintos entre sí, ¿qué fundamenta que Sócrates y Platón sean "ambos hombres" de modo no meramente convencional o arbitrario? Dicho de otro modo: ¿por qué aplicamos el mismo término "hombre" a Sócrates y a Platón, pero no a este caballo?

Respuesta ockhamista:

El concepto "hombre" es un signo mental natural que supone (está por) tanto Sócrates como Platón. La suposición es natural (no arbitraria) porque el concepto se forma causalmente por la experiencia de ambos individuos, que causan conceptos semejantes en la mente.

Objeción tomista: Circularidad inevitable:

Esta respuesta es circular. Preguntemos: ¿*por qué* Sócrates y Platón causan el mismo concepto, mientras que Sócrates y este caballo causan conceptos diferentes?

La respuesta ockhamista debe ser: "Porque Sócrates y Platón son semejantes entre sí de un modo en que Sócrates y el caballo no lo son".

Pero esto nos lleva inmediatamente a preguntar: ¿*En qué* son semejantes Sócrates y Platón?

Si respondemos "en ser hombres", hemos caído en petición de principio: presupone la humanidad común que debíamos explicar.

Si respondemos "en tener propiedades observables comunes X, Y, Z", el problema se reproduce: ¿por qué estas propiedades son comunes? Si son realmente comunes, tenemos universales. Si cada una es singular (la racionalidad-de-Sócrates es numéricamente distinta de la racionalidad-de-Platón), ¿por qué las llamamos con el mismo nombre "racionalidad"?

Análisis tomista:

El realismo moderado corta esta circularidad en su raíz: Sócrates y Platón son ambos hombres porque ambos participan realmente de la misma forma específica (humanidad), que existe individuada en cada uno. La semejanza no es una construcción mental posterior, sino un hecho objetivo fundado en identidad formal específica.

Como dice Tomás:

Similitudo rerum est causa quod de pluribus idem praedicatur, et non e converso

"La semejanza de las cosas es causa de que lo mismo se predique de muchas, y no al revés"

(*In Post. Anal.* I, lect. 10, n. 85)

No es que el concepto común cree la semejanza, sino que la semejanza real funda el concepto común.

2. APORÍA 2: El problema de la generación sustancial

Planteo del problema:

En la filosofía natural aristotélica, la generación sustancial (por ejemplo, la transformación de alimento en carne, o de semilla en planta) implica un sustrato permanente (la materia prima) que recibe sucesivamente diferentes formas sustanciales. Pero si no hay formas sustanciales universales, solo sustancias singulares discretas, ¿cómo explicar la generación sin convertirla en aniquilación + creación *ex nihilo*?

Posición ockhamista:

Ockham tiende a concebir la generación como sustitución de sustancias: Dios aniquila una sustancia singular (por ejemplo, el embrión) y crea otra sustancia singular (por ejemplo, el feto con alma racional). No hay verdadera transmutación con sustrato permanente, sino sucesión de sustancias discretas por acción divina.

Objeciones aristotélico-tomistas:

Esta explicación enfrenta tres dificultades graves:

a) Contradice la experiencia y la observación:

La experiencia común y la observación científica muestran continuidad material en la generación. Cuando un animal ingiere alimento y este se transforma en su carne, hay proceso observable de transformación, no aniquilación súbita del alimento y creación de nueva carne. La embriología muestra desarrollo continuo, no series discretas de creaciones y aniquilaciones.

b) Viola el principio aristotélico ex nihilo nihil fit:

Si cada generación es creación *ex nihilo* de nueva sustancia, se viola el principio fundamental de la filosofía natural: "de la nada, nada se hace" (*ex nihilo nihil fit*). Este principio no es meramente empírico, sino metafísico: algo no puede comenzar a existir absolutamente sin causa material, solo por causa eficiente.

Aristóteles dedica gran parte de *Física* I a establecer que toda generación requiere tres principios:

- Materia (sustrato permanente)
- Forma (lo que adviene)
- Privación (ausencia previa de la forma)

Como afirma en *Physica* I, 7, 190b 1-5:

ὑποκείμενόν τί δεῖ εἶναι τὸ γιγνόμενον

(*hypokeimenon ti dei einai to gignomenon*)

"Es necesario que haya un sustrato en lo que deviene"

Si no hay sustrato, no hay generación sino creación, y la creación solo corresponde a Dios como causa primera, no a causas naturales segundas.

c) No explica la continuidad material observable:

En el desarrollo embrionario, observamos que la materia del zigoto se mantiene y organiza progresivamente. No hay evidencia de destrucción total y creación de nueva materia. La moderna biología molecular confirma esto: el ADN permanece idéntico desde la fecundación hasta la madurez, mientras las formas anatómicas cambian radicalmente. ¿Cómo explicar esta continuidad material sin un principio material permanente?

Desarrollo tomista de la alternativa:

Para Tomás, la generación sustancial se explica mediante la doctrina de la *eductio formae e potentia materiae* (educción de la forma desde la potencialidad de la materia):

In omni generatione oportet esse aliquod subiectum ex quo generatio procedit, et hoc est materia

"En toda generación es necesario que haya algún sujeto del cual procede la generación, y esto es la materia" (*In Phys.* I, lect. 13, n. 117)

La materia prima no es destruida ni creada en generación natural, solo recibe sucesivamente diferentes formas. La nueva forma no viene de fuera (como en creación), sino que es *educida* de la potencialidad objetiva de la materia misma. La materia tiene capacidad real (potencia) de recibir múltiples formas.

3. APORÍA 3: El problema de la predicación esencial vs. accidental

Planteo del problema:

Distinguimos entre predicaciones esenciales ("Sócrates es hombre") y predicaciones accidentales ("Sócrates es blanco"). Las primeras parecen necesarias y definitorias; las segundas, contingentes y añadidas. Pero si no hay esencias reales (solo singulares con términos que suponen por ellos), ¿es esta distinción meramente convencional?

Posición ockhamista:

La distinción es semántica: términos absolutos vs. términos connotativos. "Hombre" es término absoluto que significa primariamente la sustancia singular. "Blanco" es término connotativo que significa primariamente una cosa con connotación de blancura. Pero no hay diferencia ontológica real: tanto la sustancia como la blancura son igualmente reales y singulares.

Objeción tomista:

Si la distinción es solo semántica (modo de significar), entonces:

a) Pérdida de necesidad metafísica:

¿Por qué "Sócrates es hombre" parece necesario (mientras Sócrates exista), mientras "Sócrates es blanco" es claramente contingente? Si ambos predicados se refieren a aspectos igualmente reales del singular Sócrates, ¿de dónde surge la diferencia modal?

La respuesta realista: "Sócrates es hombre" expresa identidad entre sujeto y forma sustancial esencial. "Sócrates es blanco" expresa inherencia de forma accidental en sustancia. La primera relación es constitutiva (sin humanidad, no hay Sócrates); la segunda es consecutiva (Sócrates puede perder blancura y seguir siendo Sócrates).

b) Arbitrariedad de las definiciones:

Si no hay esencias reales, las definiciones (que expresan la esencia mediante género y diferencia) son construcciones lingüísticas sin fundamento objetivo. Pero entonces, ¿por qué algunas definiciones son correctas y otras incorrectas? ¿Por qué "animal racional" define correctamente al hombre, pero "animal blanco" no?

La respuesta realista: la definición expresa la estructura real (forma sustancial) de la cosa. "Animal racional" captura la forma sustancial real; "animal blanco" no.

Texto tomista relevante:

Essentia proprie est id quod significatur per definitionem. Definitio autem complectitur principia essentialia rei

"La esencia es propiamente lo que se significa por la definición. Ahora bien, la definición abarca los principios esenciales de la cosa" (*De Ente* cap. 1)

4. APORÍA 4: El problema de la necesidad científica

Planteo del problema:

Aristóteles define la ciencia (*episteme*) como conocimiento de lo necesario por sus causas (*Analytica Posteriora* I, 2, 71b 9-12). Pero si solo existen singulares contingentes, y la ciencia versa sobre proposiciones cuyos términos suponen por estos singulares, ¿cómo puede haber proposiciones científicas necesarias?

Respuesta ockhamista:

Las proposiciones científicas tienen necesidad hipotética o *ex suppositione terminorum*: "Si existen hombres, entonces necesariamente son racionales". La necesidad no es absoluta (metafísica), sino condicional (lógica). Dada la existencia de los términos, la predicación es necesaria.

Objeción tomista: Insuficiencia de la necesidad hipotética:

Esta respuesta no satisface el concepto aristotélico de ciencia por varias razones:

a) Pérdida de demostración *propter quid*:

Aristóteles distingue dos tipos de demostración:

- *Demonstratio quia* (ὅτι, "que"): Prueba que algo es el caso

- *Demonstratio propter quid* (διότι, "por qué"): Prueba por qué es el caso (por causas)

La ciencia en sentido estricto es *propter quid*: conocer no solo *que* el triángulo tiene 180°, sino *por qué* (por su esencia). Pero si no hay esencias reales, solo queda demostración *quia* (constatación de hechos).

Como explica Tomás:

Scire est cognoscere causam propter quam res est, et quod non contingit aliter se habere

"Saber es conocer la causa por la cual la cosa es, y que no puede ser de otro modo" (*In Post. Anal.* I, lect. 4, n. 10)

b) Contingencia ineliminable:

Si los términos suponen por singulares actualmente existentes, y estos singulares son contingentes, entonces incluso la necesidad "hipotética" es endeble. Hoy existen estos hombres, mañana podrían no existir. ¿Cómo fundamentar proposiciones necesarias sobre realidades contingentes?

La respuesta realista: las proposiciones científicas no versan primariamente sobre singulares existentes, sino sobre esencias universales. "El triángulo tiene 180°" no depende de que existan triángulos concretos, sino de la esencia del triángulo, que el intelecto capta por abstracción.

c) Imposibilidad de ciencia metafísica:

Si la ciencia solo puede tener necesidad hipotética basada en singulares observados, no puede haber metafísica como ciencia. La metafísica aristotélica versa sobre el ente en cuanto ente, los primeros principios, las causas últimas — realidades que no son "singulares observables" en sentido ockhamista.

Ockham debe o bien negar la posibilidad de metafísica como ciencia (posición coherente pero que contradice toda la tradición), o bien mantenerla inconsistentemente.

Conclusión evaluativa: el precio del nominalismo

Las cuatro aporías examinadas muestran que el nominalismo radical, aunque elegante en su simplicidad ontológica, enfrenta dificultades sistemáticas al intentar dar cuenta de fenómenos que el realismo moderado explica naturalmente:

- La identidad específica objetiva entre individuos
- La continuidad material en procesos de cambio sustancial
- La diferencia real entre predicación esencial y accidental
- La necesidad científica no meramente hipotética

Desde la perspectiva tomista, estas no son meramente "dificultades técnicas" del nominalismo, sino síntomas de una inadecuación fundamental: el rechazo del fundamento real de los universales hace imposible explicar la objetividad del conocimiento científico y la estabilidad del mundo natural.

La pregunta crucial es: ¿Vale la pena pagar este precio a cambio de la economía ontológica que ofrece el nominalismo? El realismo moderado sostiene que no: una ontología más rica (que admite virtualidad, potencia, formas reales) es preferible si permite explicar mejor los fenómenos que una ontología empobrecida que no puede dar cuenta de ellos.

Tabla: problemas del nominalismo y respuestas comparadas

Problema/ Aporía	**Posición Ockhamista**	**Respuesta Tomista**	**Consecuencias**
1. Fundamento de la semejanza	No hay fundamento real. Sócrates y Platón causan el mismo concepto por hábito natural, no por compartir algo común real.	Sócrates y Platón comparten realmente la misma forma (humanidad) con *esse naturale.* La semejanza es objetiva, fundada *in re*.	Ockham: Arbitrariedad de la clasificación. Tomás: Realismo sobre semejanzas naturales.
2. Universalidad del conocimiento científico	La ciencia versa sobre proposiciones cuya verdad es *ex suppositione terminorum* (hipotética). No hay necesidad absoluta.	La ciencia versa sobre esencias universales conocidas por abstracción. Verdades son necesarias porque fundan en naturalezas reales.	Ockham: Ciencia descriptiva (*quia*). Tomás: Ciencia explicativa (*propter quid*).
3. Predicación esencial vs. accidental	Toda predicación es nominal: términos suponen por singulares. No hay diferencia metafísica entre "Sócrates es	Predicación esencial atribuye forma constitutiva (hombre). Predicación accidental atribuye	Ockham: Pérdida distinción sustancia/accidente. Tomás: Mantiene jerarquía ontológica.

Problema/ Aporía	Posición Ockhamista	Respuesta Tomista	Consecuencias
	hombre" y "Sócrates es blanco".	forma no-constitutiva (blanco). Diferencia metafísica real.	
4. Causalidad y leyes naturales	No hay naturalezas con poderes causales intrínsecos. La regularidad causal es de facto, no de jure. Dios podría alterar toda regularidad de potentia absoluta.	Las sustancias tienen formas que les confieren poderes causales necesarios. El fuego calienta por su naturaleza, no por decreto divino contingente.	Ockham: Ocasionalismo potencial. Tomás: Causalidad secundaria real.
5. Definición y esencia	Las definiciones son nominales: especifican qué términos incluir en qué conceptos. No captan esencias reales porque no las hay.	Las definiciones son reales: captan la esencia objetiva de las cosas. La definición "animal racional" expresa la naturaleza humana real.	Ockham: Convencionalismo definicional. Tomás: Esencialismo metafísico.
6. Especies naturales y taxonomía	Las especies son construcciones conceptuales útiles. No hay cortes naturales en la realidad: todo es continuo de singulares.	Las especies reflejan formas sustanciales distintas. Hay discontinuidad ontológica: un caballo no es un continuo con un hombre.	Ockham: Nominalismo sobre especies. Tomás: Realismo sobre formas sustanciales.
7. Inteligibilidad del mundo	El mundo singular es contingente y arbitrario. Solo Dios conoce por qué esta configuración y no otra. No hay razones intrínsecas.	El mundo es inteligible porque estructurado por formas universales. Las esencias son razones de inteligibilidad (rationes).	Ockham: Voluntarismo y contingencia radical. Tomás: Inteligibilidad fundada en acto/potencia.

Esta tabla no pretende ser neutral, sino presentar la evaluación desde la perspectiva del realismo aristotélico-tomista. Desde la perspectiva ockhamista, las "aporías" podrían verse como pseudoproblemas generados por supuestos realistas innecesarios. El debate de fondo es: ¿qué criterio pesa más, la economía ontológica o la capacidad explicativa?

Las aporías examinadas sugieren que el nominalismo radical de Ockham, aunque motivado por razones lógicas y metodológicas (el principio de economía), tiene raíces más profundas. En la siguiente sección exploraremos las raíces teológicas de la opción ockhamista por el singular y del rechazo a la *natura communis*, mostrando cómo preocupaciones trinitarias y sobre la omnipotencia divina influyeron decisivamente en su posición ontológica.

H. SÍNTESIS COMPARATIVA: TRES SOLUCIONES AL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES

A modo de síntesis del análisis desarrollado en este capítulo, presentamos una tabla comparativa sistemática de las tres principales soluciones medievales al problema de los universales: el realismo extremo platónico, el realismo moderado aristotélico-tomista, y el nominalismo radical ockhamista. Esta comparación permite visualizar claramente las opciones fundamentales en juego y sus respectivas fortalezas y debilidades.

Tabla: comparación sistemática de las tres soluciones al problema de los universales

Aspecto	Platón (Realismo extremo)	Tomás de Aquino (Realismo moderado)	Ockham (Nominalismo)
Existencia del universal	Separado de los singulares (Ideas en mundo inteligible)	En las cosas (*in re*) como forma, y en la mente (*in intellectu*) como concepto	Solo en la mente (*in intellectu* solo) como signo
Modo de ser	Subsistente e independiente (τὰ ὄντα, *ta onta*)	Virtual in re, actual *in intellectu*	Acto mental singular (*fictum*)
Relación con singulares	Participación (*μέθεξις, methexis*): singulares participan de Idea	Inherencia: forma informa materia; abstracción: intelecto abstrae forma	Causación: singulares causan concepto; suposición: concepto supone por singulares
Fundamento ontológico	Idea trascendente es causa ejemplar y final	Forma inmanente es principio constitutivo real	Ninguno: solo singulares existen, universal es signo
Conocimiento del universal	Reminiscencia (*ἀνάμνησις, anamnesis*): el alma recuerda Ideas contempladas antes	Abstracción (*abstractio*): intelecto agente abstrae forma de fantasma	Causación natural (*institutio naturalis*): singulares causan concepto-signo

Aspecto	Platón (Realismo extremo)	Tomás de Aquino (Realismo moderado)	Ockham (Nominalismo)
Estatuto epistemoló-gico	Objeto primario y más real del conocimiento *(ἐπιστήμη, episteme*)	Objeto propio del intelecto (*quiditas rei materialis*)	Signo que supone por singulares (*signum naturale*)
Ciencia	Dialéctica ascendente hacia Ideas *(διαλεκτική)*	Demostración *propter quid* desde principios esenciales	Proposiciones *ex suppositione terminorum* (hipotéticas)
Problema principal	Separación *(χωρισμός,* chorismos): dualismo mundo sensible/inteligible	Tensión entre unidad formal y multiplicidad material	Pérdida de fundamento real: arbitrariedad clasificatoria
Solución a "uno sobre muchos"	UNO = Idea separada; MUCHOS = copias imperfectas	UNO = forma común *in re* (virtualmente); MUCHOS = forma individualizada por materia	UNO = concepto-signo; MUCHOS = singulares que causan mismo concepto
Predicación	Atribución de Idea a singular por participación	Atribución de forma universal abstraída al sujeto	Suposición personal: término supone por individuos
Definición	Captación de Idea *(λόγος, logos*)	Expresión de esencia real (*quid est*)	Convención nominal (*quid nominis*)
Consecuencia metafísica	Dualismo ontológico: dos mundos	Hilemorfismo: composición materia-forma	Singularismo ontológico: solo individuos

NOTA EXPLICATIVA: CRITERIOS DE EVALUACIÓN

Esta tabla comparativa revela que el debate medieval sobre universales no es una cuestión meramente técnica o terminológica, sino que involucra opciones fundamentales sobre:

1. *La naturaleza de la realidad*: ¿Es la realidad última las Ideas (Platón), las sustancias individuales compuestas (Aristóteles-Tomás), o las sustancias individuales simples (Ockham)?

2. *La posibilidad del conocimiento objetivo*: ¿Cómo explicamos que múltiples personas conozcan "lo mismo" cuando piensan en "triángulo" o "justicia"?

3. *El fundamento de la ciencia*: ¿Puede haber conocimiento universal y necesario de un mundo de singulares contingentes?

4. *La relación mente-mundo*: ¿El conocimiento es participación (Platón), asimilación formal (Tomás), o designación semiótica (Ockham)?

Desde la perspectiva del realismo moderado, la posición tomista se presenta como via media equilibrada:

- Contra Platón: No separa universales de singulares (evita *chōrismos*)
- Contra Ockham: No reduce universales a puros signos (preserva fundamento real)

La pregunta crucial que esta comparación plantea es: ¿Qué criterio debe pesar más en filosofía?

- *Economía ontológica* (principio de Ockham: no multiplicar entidades)
- *Capacidad explicativa (principio aristotélico: preservar los fenómenos,* sōzein ta phainomena)

Si privilegiamos la economía, el nominalismo es atractivo. Si privilegiamos la capacidad explicativa (dar cuenta de identidad específica, generación, necesidad científica, distinción esencial-accidental), el realismo moderado parece necesario.

El debate permanece vivo en filosofía contemporánea bajo nuevas formas:

- ¿Existen propiedades universales o solo particulares? (metafísica analítica)
- ¿Las leyes científicas describen regularidades reales o son meras generalizaciones? (filosofía de la ciencia)
- ¿Los conceptos mentales representan o solo designan? (filosofía de la mente)
- ¿Los términos generales tienen extensión y contenido objetivo o son etiquetas convenientes? (filosofía del lenguaje)

La elección entre realismo y nominalismo sigue siendo una de las encrucijadas fundamentales del pensamiento filosófico.

I. CONCLUSIÓN DEL CAPÍTULO I:

Hemos examinado críticamente la posición ockhamista sobre los universales, contrastándola con el realismo moderado de santo Tomás y con el realismo extremo de Platón. La crítica ockhamista al formalismo escotista es acertada, pero su conclusión nominalista es apresurada: existe una *via media* (el realismo aristotélico-tomista) que preserva el fundamento real de los universales sin hipostasiar entidades intermedias. Las aporías del nominalismo radical —en

especial la circularidad en la explicación de la identidad específica, la imposibilidad de dar cuenta de la generación sustancial, la arbitrariedad de la distinción esencia-accidente, y la pérdida de necesidad científica— sugieren que el precio de la economía ontológica ockhamista es demasiado alto: la capacidad de explicar fenómenos fundamentales.

En el próximo capítulo examinaremos la distinción ockhamista entre conocimiento intuitivo y abstractivo, que es el correlato epistemológico de su ontología nominalista, y mostraremos cómo esta distinción, especialmente en su corolario sobre la posibilidad de intuición de lo no-existente, contiene las semillas del escepticismo moderno.

La afirmación radical del singular como única realidad existente y como principio exclusivo de individuación no constituye en Ockham una tesis ontológica aislada, sino el presupuesto necesario de toda su concepción del conocimiento. Si nada universal posee estatuto real extramental, entonces el acto cognoscitivo no puede fundarse en la aprehensión de esencias comunes, sino en una relación inmediata del entendimiento con lo existente en cuanto tal. Desde esta ontología del singular se impone, por tanto, una reconsideración profunda de las condiciones de posibilidad del conocer humano, que conduce a la formulación de la doctrina del conocimiento intuitivo como núcleo de la epistemología ockhamista.

CAPÍTULO SEGUNDO: DISTINCIÓN ENTRE CONOCIMIENTO INTUITIVO Y ABSTRACTIVO EN GUILLERMO DE OCKHAM

A. EL PRINCIPIO DE ECONOMÍA APLICADO AL CONOCIMIENTO

El principio que dirige toda su concepción del conocimiento es el de la economía aplicado a la convicción de que las únicas realidades son los individuos singulares. No hay que olvidar que el pensamiento de Ockham, como reacción que es a la "complejidad" de las escuelas precedentes, busca la simplificación suprimiendo pasos y elementos que considera injustificados.

La operación intelectual, entonces, ya no se produce por una actividad sobre las representaciones de la imaginación y de la cogitativa que -desde la perspectiva tomista[32]- le habría correspondido al entendimiento agente para iluminar o poner de manifiesto -abstraer- lo inteligible de dichas representaciones[33].

Ockham niega la distinción real entre entendimiento agente y posible[34]; considera que no es necesaria la actividad del entendimiento agente sobre los fantasmas o

---

32 Cfr. *Summa Theol*. I. q. 79, a. 3, in c.

33 Por eso Ockham sostiene: *"Patet falsitas illius opinionis quae ponit quod intellectus agens habet actionem circa phantasmata et intellectionem possibilem, per modum depurationis, irradiationis, abstractionis, et sequestrationis"* (Es patente la falsedad de aquella opinión que pone que el entendimiento agente tiene acción acerca de los fantasmas y la intelección posible, por modo de depuración, irradiación, abstracción y separación) (*In II Sent.*, qq. 12-13 p. 308 lin. 15).

34 *"Dico quod pluritas non est ponenda sine necessitate, ideo intellectus agens et possibilis sunt idem omnino re et ratione" " (Digo que la pluralidad no se ha de poner sin necesidad, por eso el entendimiento agente y posible son idénticos completamente en cosa y razón). Sólo se distinguen connotativamente, porque "agens significat animam connotando intellectionem procedentem ab anima active; possibilis autem significat eandem animam connotando intellectionem receptan in anima. Sed idem omnino est efficiens et recipens intellectionem"* (agente significa el alma connotando la intelección que procede activamente del alma; posible sin embargo significa la misma alma connotando la intelección rec*Ibid*a en el alma. Pero idéntico completamente es el eficiente y el recipiente de la intelección) *(In II Sent.,* q. 20, p.442, lin. 23 y ss.). El entendimiento es agente en cuanto significa el alma connotando la intelección que procede activamente de ella y paciente en

imágenes, por lo que le parecen superfluos como también la especie impresa[35], que actualizada por el entendimiento agente -según santo Tomás- informa al entendimiento posible. Afirma que para la realización de la intuición -de la que ya hablaremos- sólo son necesarios el entendimiento, al que identifica con el alma, y la inmediata presencia del objeto conocido: "*Ad cognitionem intuitivan habendam non oportet aliquid ponere praeter intellectum et rem cognitam, et nullam speciem penitus. Hoc probatur quia frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora. Sed per intellectum et rem visam sine omni specie, potest fieri cognitio intuitiva, igitur, etc.*" (Para tener conocimiento intuitivo no es necesario poner algo además del intelecto y la cosa conocida, y ninguna especie absolutamente. Esto se prueba porque en vano se hace por más lo que puede hacerse por menos. Pero por el intelecto y la cosa vista sin toda especie, puede hacerse el conocimiento intuitivo, por tanto, etc.) [36].

B. CONOCIMIENTO INTUITIVO Y ABSTRACTIVO

Ockham, junto con hacer una crítica de ese "aparatoso andamiaje" por el que los filósofos precedentes habían explicado el proceso del entender, él mismo intenta su propia respuesta simplificadora, la que consiste en reducir el conocimiento a

---

cuanto significa el alma connotando la intelección rec*Ibid*a en ella: no hay más realidad que la del alma misma, puesto que en perfecta consonancia con los principios de simplicidad y economía se identifica la sustancia del alma con sus potencias. Por eso sostiene que "*intellectus est substantia animae potens intelligere*" (*In II Sent.,* q. 20, P. 435 lin. 14.).

35 Pasando revista a los diversos argumentos por los cuales algunos sostienen la necesidad de las *species* en la formación de los conceptos, afirma que por ninguna de estas razones es preciso defender su intervención: *"Item, species non ponitur nisi propter assimilationem vel propter causationem intellectionis, vel propter repraesentationem obiecti, vel propter determinationem potentiae, vel propter unionem moventis et moti. Propter ista maxime ponitur species. Sed propter nullum istorum oportet ponere, igitur non est ponenda"* (Además, la especie no se pone sino por asimilación o por causación de la intelección, o por representación del objeto, o por determinación de la potencia, o por unión del moviente y del movido. Por éstas sobre todo se pone la especie. Pero por ninguna de éstas es necesario poner, por tanto, no se ha de poner) (*In II Sent*., qq. 12-13, p. 272, lin. 17-21.).
En otro sitio sostiene que: *"omnia possunt salvari sine specie quae salvantur cum specie; igitur non est necessitas ponendi eam"* (todas las cosas pueden salvarse sin especie que se salvan con especie; por tanto, no hay necesidad de ponerla) (*In II Sent*., qq. 12-13, p. 256, lin. 8-9).

36 *In II Sent*., qq. 12-13, p. 268, lin. 1-11.

dos tipos fundamentales: el conocimiento intuitivo y el abstractivo. En el Prólogo de su Comentario al Libro de las Sentencias, es donde expone de modo completo su teoría del conocimiento. Allí su objetivo es precisar el status gnoseológico de la teología y para ello procede al análisis del conocimiento humano en general. También son importantes las precisiones que Ockham nos entrega en las qq. 12-13 de la *Reportatio* II, es decir, en su Comentario al Segundo Libro de las Sentencias, y en los *Quodlibeta* V y VI.

Criterio	**Conocimiento Intuitivo**	**Conocimiento Abstractivo**
Definición	Evidencia inmediata de existencia o no existencia de lo singular (*In I Sent.*, d. 3, q. 1).	Prescinde de existencia; hipotético o universal (*Summa Logicae*, I, cap. 72).
Relación con Realidad	Causa juicio existencial directo (*evidentia extrinseca*).	No causa juicio existencial; opera con signos mentales.
Base Aristotélica	Análoga a αἴσθησις (sensación) en *De Anima* III, 3 (427a 21): percepción inmediata.	Análoga a abstracción en *Metaphysica* VII, 3 (1029a 16): separación de forma.
Base Tomista	*Similar a intellectus agens en Summa Theologiae* I, q. 79, a. 4: "*Intellectus agens abstrahit species*" (El intelecto agente abstrae las especies), pero Ockham lo rechaza.	Prescinde como en q. 85, a. 1: abstracción sin especies impresas.
Implicaciones	Fundamento empírico; posible de no existentes por potentia Dei.	Base para lógica; riesgo de escepticismo al desconectar de intuición.

La gnoseología de Ockham es paralela a sus principios metafísicos: si lo real es lo singular, lo fáctico, lo individual, debe haber un conocimiento de lo singular que sea el verdadero conocimiento de lo real. A este conocimiento Ockham lo llama intuición. Su teoría del conocimiento está esencialmente definida por este doble modo de conocimiento: intuitivo y abstractivo.

Antes de exponer su pensamiento respecto de la *notitia intuitiva* y *abstractiva*, Ockham explica el significado de una serie de términos que utilizará en el desarrollo de la cuestión. Comienza distinguiendo dos actos del entendimiento: el

acto aprehensivo y el acto judicativo[37]. El primero es necesario en cualquier objeto de intelección, sea complejo o incomplejo. Esta distinción entre términos complejos e incomplejos, Ockham la utiliza con mucha frecuencia. Llama complejos a los términos mentales compuestos, fundamentalmente las proposiciones; e incomplejos a los términos mentales simples que se corresponden con términos lingüísticos simples[38]. Es claro el paralelismo entre términos complejos e incomplejos y la distinción entre simple aprehensión y juicio.

El acto aprehensivo se da en todas las operaciones intelectuales: definiciones, proposiciones, demostraciones, etc.; en cambio, el judicativo -el asentir o disentir a

---

37 "*Est igitur prima distinctio ista quod inter actus intellectus sunt duo actus quorum unus es apprehensivus, et est respectu cuiuslibet quod potest terminare actum potentiae intellectivae, sive sit complexum sive incomplexum; quia apprehendimus non tantum incomplexa sed etiam propositiones et demonstrationes et impossibilia et necessaria et universaliter omnia quae respiciuntur a potentia intellectiva. Alius actus potest dici iudicativus, quo intellectus non tantum apprehendit obiectum sed etiam illi assentit vel dissentit. Et iste actu est tantum respectu complexi, quia nulli assentimus per intellectum nisi quod verum reputamos, nec dissentimus nisi quod falsum aestimamus. Et sic patet quod respectu complexi potest esse duplex actus, scilicet actus apprehensivus et actus iudicativus*" (Es por tanto la primera distinción ésta que entre los actos del intelecto hay dos actos de los cuales uno es aprehensivo, y es respecto de cualquier cosa que puede terminar el acto de la potencia intelectiva, ya sea complejo ya incomplejo; porque aprehendemos no solo incomplejos sino también proposiciones y demostraciones e imposibles y necesarios y universalmente todas las cosas que son miradas por la potencia intelectiva. Otro acto puede decirse judicativo, por el cual el intelecto no solo aprehende el objeto sino también asiente o disiente a él. Y este acto es solo respecto del complejo, porque a nada asentimos por el intelecto sino lo que reputamos verdadero, ni disentimos sino lo que estimamos falso. Y así es patente que respecto del complejo puede haber doble acto, a saber, acto aprehensivo y acto judicativo) (*In I Sent.*, prol. q. 1, p. 16, lin. 6-18).

38 El lo explica con estas palabras: *"Sciendum etiam quod incomplexum dupliciter accipitur, scilicet stricte et large. Stricte dicitur incomplexum simplex dictio, hoc est una dictio sine additione alterius dictionis sicut "homo", "currit", "disputat", "leo". Et per oppositum dicitur complexo omne compositum ex diversis dictionibus. Secundo modo dicitur incomplexum terminus propositionis, sive sit una dictio sive plures sicut "homo albus" (...). Et per oppositum dicitur complexum compositum ex nomine et verbo faciens aliquem intellectum in animo auctoris"* (Se ha de saber también que incomplejo se toma de dos modos, a saber estrictamente y ampliamente. Estrictamente se dice incomplejo dicción simple, esto es una dicción sin adición de otra dicción como "hombre", "corre", "disputa", "león". Y por opuesto se dice complejo todo compuesto de diversas dicciones. En segundo modo se dice incomplejo término de la proposición, ya sea una dicción ya muchas como "hombre blanco" (...). Y por opuesto se dice complejo compuesto de nombre y verbo haciendo algún intelecto en el ánimo del autor) *Exp. in Lib. Praed.* Arist., cap., a. 1).

lo aprehendido- sólo se da en términos mentales complejos. Además, el acto judicativo siempre presupone el acto aprehensivo; el acto aprehensivo de un complejo presupone la aprehensión de los términos simples que lo componen, y, finalmente, el acto judicativo presupone el conocimiento incomplejo de cada término. Hay que tener en cuenta que cuando Ockham habla del conocimiento incomplejo de cada término, se está refiriendo al conocimiento del singular.

Hechas estas precisiones, y algunas otras que por ahora omitimos, Ockham pasa a tratar de la distinción entre conocimiento intuitivo y abstractivo. Su importancia es tal que para algunos[39], es el punto de partida de la filosofía y de la teoría del conocimiento de Guillermo de Ockham. Con estas palabras presenta el tema que se propone desarrollar: "*Primo ostendam quod intellectus noster etiam pro statu isto respectu eisdem obiecti sub eadem ratione potest habere duas notitias incomplexas specie distinctas, quarum una potest dici intuitiva et alia abstractiva*." (Primero mostraré que nuestro intelecto también para este estado respecto de los mismos objetos bajo la misma razón puede tener dos noticias incomplejas distintas en especie, de las cuales una puede decirse intuitiva y otra abstractiva) [40]. La diferencia entre el conocimiento intuitivo y abstractivo radica en la evidencia o no evidencia que proporcionan. Lo que distingue a la intuición es que va seguida de certeza absoluta, no así, en cambio, la noticia abstractiva. Es en la evidencia de la verdad o falsedad de lo que se prescinde o "abstrae" en el conocimiento abstractivo.

Ángel Luis González, utilizando el mismo ejemplo del *Inceptor* lo explica así: "podemos ver a Sócrates y diversos objetos blancos; de cada uno de los objetos blancos y de Sócrates formamos conceptos que son los signos naturales de los objetos que significan, y a los que nombramos con palabras o términos que, Ockham denomina *incomplexa*. Posteriormente podemos realizar un acto de aprehensión y unir mediante la cópula "es" los *incomplexa*, formando la enunciación o proposición "Sócrates es blanco". De este *complexum* podemos tener conocimiento de doble manera; a) podemos conocer evidentemente que dicho enunciado es verdadero y b) podemos conocer sin evidencia que dicho enunciado es verdadero o no. La diferencia entre los dos radica en que, en el primer caso, prestamos nuestro asentimiento por la evidencia del hecho; en el segundo, en

---

39 Vignaux, *Nominalisme au XIV siècle*. Montreal, Paris, 1948, p. 11.

40 *In I Sent*., prol., q. 1, p. 15, lin. 13-17.

cambio, falta la fuerza de la evidencia fáctica. La evidencia o inevidencia producen la distinción *secundum speciem* de un doble tipo de conocimiento, que habrá que designar con los nombres de *notitia intuitiva* y *notitia abstractiva*"[41]. El conocimiento intuitivo suministra un asentimiento evidente de la existencia de la cosa conocida; en cambio, el abstractivo no proporciona una evidencia tal[42].

Antes de estudiar con más detalle cada uno de estas dos *notitiae*, nos detendremos a considerar algunas afirmaciones que Ockham hace para precisar en qué consite la diferencia de estos dos tipos de conocimiento. Estas precisiones las hace refutando a Scoto, pues éste también distinguía entre intuición y abstracción, aunque con criterios diferentes. Ockham con esta distinción no ha hecho ninguna innovación, sino que ha incluido en su filosofía un elemento típico de su época. A. L. González se refiere así a este punto: "es una idea que estaba en el ambiente y que era tenida en cuenta por todos los escolásticos del siglo XIV entre los cuales destacan a este respecto Durando de S. Porciano y P. Aureolo. Ockham tomó esta distinción de Scoto, de quien la bebieron todos los escolásticos contemporáneos y posteriores a él. Scoto, a su vez, al parecer, la encontró en Enrique de Gante"[43]. Este modo de enfocar la teoría del conocimiento merecería un estudio especial por la novedad que presenta frente a planteamientos anteriores como por el carácter de antecedente cercano respecto de la gnoseología moderna, por cuanto la intuición es concebida como aquel conocimiento que incluye en sí la evidencia de su verdad, la evidencia de la existencia del objeto conocido[44].

---

41 González, A.L., *Intuición y Escepticismo en Ockham*, en Anuario Filosófico, vol. X, n.1, 1977, pp. 109-110.

42 "*His praemissis probo primo primam conclusionem sic: Omnis notitia incomplexa aliquorum terminorum, quae potest esse causa notitiae evidentis respectu propositionis compositae ex illis terminis, distinguitur secundum speciem a notitia incomplexa illorum, quae quantumcumque intendatur, non potest esse causa notitiae evidentis respectu propositionis eiusdem*" (Toda noticia incompleja de algunos términos, que puede ser causa de noticia evidente respecto de la proposición compuesta de esos términos, se distingue según la especie de la noticia incompleja de aquellos, que por mucho que se intensifique, no puede ser causa de noticia evidente respecto de la proposición de la misma) (*In I Sent*., Prol., q. 1, p. 22, lin. 18-23).

43 González, A.L., *Intuición...,* o.c., p. 108.

44 Cfr. Miralbell, I., *La Teoría de la Suposición en Ockham*, Tesis de Licenciatura, inédita, Universidad de Navarra, 1986, p. 29.

Volviendo a las precisiones que hace Ockham para distinguir estos tipos de conocimiento, habría que señalar, en primer lugar, que la diferencia no ha de buscarse en los objetos conocidos, como si hubiera objetos destinados al conocimiento intuitivo y otros reservados al conocimiento abstractivo, de manera que lo que conocemos por un tipo de conocimiento no pudiera ser conocido por el otro. Para no caer en esa confusión Ockham afirma que todo lo que se puede conocer mediante la intuición, también puede ser conocido por la abstracción, y viceversa[45]. No hay diferencia respecto a los objetos: es lo mismo lo que se conoce por uno y otro tipo de conocimiento.

Tampoco puede pensarse que el conocimiento intuitivo verse sobre lo sensible y el abstractivo sobre lo inteligible, pues, como se verá más adelante, también hay conocimiento intuitivo de objetos meramente inteligibles, como son los actos del entendimiento, de la voluntad, el gozo, la tristeza y otros semejantes. La diferencia allí estriba en que para conocer los objetos sensibles se requiere de una intuición sensible -realizada por los sentidos-, y para conocer los *mere intelligibilia* una intuición intelectual -realizada por el entendimiento-. Pero el objeto en ambos casos es el mismo: lo contingente, lo concreto.

Tampoco se puede sostener, como lo hacía Scoto[46], que el conocimiento intuitivo está limitado a objetos existentes y presentes al sujeto cognoscente, pues, aunque Ockham reconoce que así sucede en condiciones naturales, también sostiene que la omnipotencia divina puede causar en nosotros un conocimiento intuitivo de una cosa no existente o no presente, aunque no sería un conocimiento natural, sino sobrenatural. El mismo dice que sería un error pensar que la diferencia entre estos tipos de conocimiento consiste en que el abstractivo es indiferente a la presencia o existencia de la cosa, mientras que el intuitivo se referiría sólo a objetos existentes y presentes. Llega a decir que el conocimiento intuitivo *secundum se et necessario* no es más de lo existente que de lo no existente, ni se refiere más a la existencia que

---

45 *"Non quod aliquid cognoscatur per notitiam intuitivam quod non cognoscitur per notitiam abstractivam, sed idem totaliter et sub omne eadem retione cognoscitur per utramque notitiam*" (No que algo se conozca por noticia intuitiva que no se conoce por noticia abstractiva, sino lo mismo totalmente y bajo toda la misma razón se conoce por una y otra noticia) (*In I Sent.*, Prol., q. 1, p. 31, lin. 6-9).

46 *Oxon.*, I, d.1, q.2.

a la no existencia, sino que se refiere tanto a la existencia como a la no existencia[47]. Más adelante volveremos sobre este punto.

Ockham tampoco acepta la afirmación de Scoto en el sentido de que el conocimiento intuitivo sería más perfecto por cuanto alcanzaría al objeto *in se sub perfecta ratione*, mientras que el abstractivo sería menos perfecto por estar mediatizado por una *quaedam similitudine diminuta*[48]. Esa sería una distinción por el objeto que Ockham no admite, y es por eso que en respuesta a la opinión escotista dice: "*Idem totaliter et sub eadem ratione a parte obiecti est obiectum intuitivae et abstractivae (...) Igitur omne idem et sub eadem ratione quod est obiectum intuitivae notitiae potest esse obiectum abstractivae*" (Lo mismo totalmente y bajo la misma razón de parte del objeto es objeto de la intuitiva y de la abstractiva (...) Por tanto todo lo mismo y bajo la misma razón que es objeto de la noticia intuitiva puede ser objeto de la abstractiva)[49]. Todo lo que es objeto de intuición puede ser objeto de abstracción y en ningún caso se requiere la mediación de una *specie*, como sostenía Scoto.

Ockham intenta probar lo anterior afirmando que todo lo conocido intuitivamente puede ser sometido a una duda acerca de su existencia o no existencia, pero como esa duda da como resultado el conocimiento abstracto -ya que precisamente el conocimiento abstracto es aquel que carece de la evidencia de la existencia de la cosa-, queda claro que no hay diferencia en el campo de los objetos entre estos dos modos de conocimiento[50]. Esta duda "metódica" de la que habla Ockham aquí

---

47 "*Et ita notitia intuitiva, secundum se et necessario, non plus est exsistentis quam non exsistentis, nec plus respicit exsistentiam quam non exsistentiam, sed respicit tam exsistentiam quam non exsistentiam rei, per modum prius declaratum. Abstractiva autem nec respicit exsistentiam nec non exsistentiam, quia per eam nec potest haberi iudicium quod res exsistit nec quod non exsistit*" (Y así la noticia intuitiva, según sí y necesariamente, no más es de lo existente que de lo no existente, ni más mira a la existencia que a la no existencia, sino que mira tanto a la existencia como a la no existencia de la cosa, por el modo antes declarado. Abstractiva sin embargo ni mira a la existencia ni a la no existencia, porque por ella ni puede tenerse juicio de que la cosa existe ni de que no existe) (*In I Sent*., prol., q. 1, p. 36, lin. 8-14).

48 Cfr. Duns Scoto, *Quodlibeta*, q.6, n.8.

49 *In I Sent*., Prol., q. 1, pp. 36- 37.

50 *"Hoc patet, quia nulla res est, saltem in istis inferioribus, nec aliqua ratio sibi propria sub qua potest res intuitiva cognosci quin illa cognita ab intellectu possit intellectus dubitare utrum sit vel non sit, et per consequens, quin possit cognosci abstractive"* (Esto es patente,

parece un importante antecedente del método cartesiano. Más adelante nos referiremos a otras semejanzas.

Otra posibilidad es que estos conocimientos se diferencien por sus causas, pero Ockham dirá que este doble tipo de conocimiento no requiere "*distinctas causas essentiales*", aunque es patente que "*istae notitiae habent distinctas causas effectivas*". La causa efectiva del conocimiento intuitivo es la cosa misma, y la del abstractivo es el mismo conocimiento intuitivo o algún hábito que dispone al intelecto para el conocimiento abstractivo[51].

Como se ve el conocimiento intuitivo y abstractivo son prácticamente iguales; no difieren ni por sus objetos ni por sus causas; por consiguiente, la única posibilidad es que se diferencien en sí mismos[52]. Esta diferencia radicada en ellos mismos -*se ipsis differunt*- consiste, como ya dijimos, en que la intuición puede suministrarnos

---

porque ninguna cosa es, al menos en estos inferiores, ni alguna razón propia a ella bajo la cual puede la cosa intuitiva conocerse sin que esa conocida por el intelecto pueda el intelecto dudar si es o no es, y por consiguiente, sin que pueda conocerse abstractivamente) (*Id.*, p. 36, lin. 16-20).

51 "*Non tamen sic quod necessario requirant distinctas causas essentiales, quia ab eadem causa simpliciter possunt fieri plura, puta a Deo, et ideo dependent essentialiter ab alio quam a potentia et obiecto. Tamen naturaliter loquendo istae notitiae habent distinctas causas effectivas, quia causa effectiva notitiae intuitivae est ipsa res nota, causa autem effectiva notitiae abstractivae est ipsamet notitia intuitiva vel aliquis habitus inclinans ad notitiam abstractivam*" (No sin embargo así que necesariamente requieran causas esenciales distintas, porque de la misma causa simplemente pueden hacerse muchas, por ejemplo de Dios, y por eso dependen esencialmente de otro que de la potencia y objeto. Sin embargo, naturalmente hablando estas noticias tienen causas efectivas distintas, porque causa efectiva de la noticia intuitiva es la misma cosa conocida, causa sin embargo efectiva de la noticia abstractiva es la misma noticia intuitiva o algún hábito inclinando a la noticia abstractiva) (*In I Sent.*, Prol., p. 61, lin. 5-12).

52 "*Ideo dico quod notitia intuitiva et abstractiva se ipsis differunt et non penes obiecta nec penes causas suas quascumque, quamvis naturaliter notitia intuitiva non possit esse sine exsistentia rei, quae est vere causa efficiens notitiae intuitivae mediata vel immediata (...). Notitia autem abstractiva posset esse naturaliter ipsa re nota simpliciter destructa*" (Por eso digo que la noticia intuitiva y abstractiva se diferencian por sí mismas y no por los objetos ni por sus causas cualesquiera, aunque naturalmente la noticia intuitiva no pueda ser sin la existencia de la cosa, que es verdaderamente causa eficiente de la noticia intuitiva mediata o inmediata (...). La noticia sin embargo abstractiva podría ser naturalmente la misma cosa conocida simplemente destruida) (*In I Sent.*, Prol., q. 1, p. 38, lin. 5-10).

certeza de la existencia del objeto conocido, mientras que eso no sucede en la abstracción.

1. Conocimiento intuitivo

En el plano natural, el conocimiento intuitivo de un objeto es el conocimiento directo del mismo: es la percepción inmediata de una cosa realmente existente. Tanto en la intuición sensible como en la intelectual hay un contacto directo del objeto con la potencia cognoscitiva, sin ninguna mediatización causal ni de la sensación, ni de la fantasía, ni de las especies inteligibles elaboradas por el entendimiento agente. Conocer intuitivamente es un ponerse de nuestra alma directamente frente al objeto en un contacto inmediato del que resulta una afección en el alma. Ya se ha dicho que "*ad cognitionem intuitivam habendam non oportet aliquid ponere praeter intellectum et rem cognitam, et nullam speciem penitus*"[53].

El conocimiento intuitivo, precisamente porque nos pone ante el objeto en sí mismo, es evidente y va seguido de la certeza absoluta acerca de la existencia o no existencia de la cosa: *"(Cognitio) intuitiva est illa **mediante qua** cognoscitur res esse quando est, et non esse quando non est.*" (La cognición intuitiva es aquella mediante la cual se conoce que la cosa es cuando es, y no es cuando no es)[54]. En otro lugar afirma que la "*notitia intuitiva rei est talis notitia **virtute cuius** potest scire utrum res sit vel non, ita quod si res sit, statim intellectus iudicat eam esse et evidenter cognoscit eam esse, nisi forte impediatur propter imperfectionem illius notitiae*" (La noticia intuitiva de la cosa es tal noticia en virtud de la cual puede saberse si la cosa es o no, de modo que si la cosa es, inmediatamente el intelecto juzga que es y evidentemente conoce que es, a no ser que tal vez sea impedido por imperfección de aquella noticia) [55].

Lo que justifica para Ockham el conocimiento intuitivo es el conocimiento directo e inmediato sin ningún tipo de *species* intermedias que podrían oscurecer o deformar el objeto conocido. Es por eso también que la causa del conocimiento intuitivo es la misma cosa conocida. La existencia y presencia del objeto conocido causa el conocimiento intuitivo, conocimiento que, a su vez, causa el juicio de que

---

53 *In II Sent.*, q. 12-13, p. 268, lin. 1-3.

54 *In II Sent.*, q. 12-13, p. 256, lin. 13-14.

55 *In I Sent.*, prol., q. 1, p. 31, lin. 10-13.

el objeto existe. La existencia de la cosa es la causa eficiente del conocimiento intuitivo y de su conservación, pues así Ockham lo manifiesta claramente con las expresiones *virtute cuius* y *mediante qua*, que utiliza en el Prólogo y en la *Reportatio* II, respectivamente, las cuales expresan una noción causal y conducen a reconocer que la presencia actual de la cosa es la causa de la intuición y de su conservación. Pero más adelante veremos de qué modo el mismo Ockham intenta hacer compatible esta noción de conocimiento intuitivo con la afirmación de que es posible el conocimiento intuitivo de la cosa no existente, en el que el objeto será reemplazado por la acción de Dios.

El objeto de la intuición -tanto de la sensible como de la intelectual- será siempre lo concreto, lo individual, lo singular, lo contingente[56], que es lo único posible en un mundo como el de Ockham, en el que el orden se encuentra desprovisto de toda necesidad. Las verdades necesarias hay que relegarlas al mundo de la lógica.

El conocimiento que se alcanza por medio de los sentidos es verdadero conocimiento intuitivo[57]. Pero, a pesar de su principio de economía, Ockham

---

56 El conocimiento intuitivo, además de permitirnos conocer si la cosa es, también nos permite conocer las condiciones de la existencia contingente o modalidades accidentales de las cosas, es decir, las modalidades -puramente fácticas- de su existencia: "*Similiter notitia intuitiva est talis quod quando aliquae res cognoscuntur quarum una inhaeret alteri vel una distat loco ab altera vel alio modo se habet ad alteram, statim virtute illius notiae incomplexa illarum rerum scitur si res inhaeret vel non inhaeret, si distat vel non distat, et sic de allis virtutibus contingentibus, nisi illa notitia sit nimis remisa, vel sit aliquod aliud impedimentum. Sicut si Sortes in rei veritate sit albus, notitia Sortes et albedinis virtute cuius potest evidenter cognosci quod Sortes est albus, dicitur notitia intuitiva*" (De modo semejante la noticia intuitiva es tal que cuando algunas cosas se conocen de las cuales una inhiere a otra o una dista en lugar de otra o de otro modo se tiene a otra, inmediatamente en virtud de aquella noticia incompleja de aquellas cosas se sabe si la cosa inhiere o no inhiere, si dista o no dista, y así de otras virtudes contingentes, a no ser que aquella noticia sea demasiado remisa, o sea algún otro impedimento. Así como si Sócrates en verdad de la cosa sea blanco, la noticia de Sócrates y de la blancura en virtud de la cual puede evidentemente conocerse que Sócrates es blanco, se dice noticia intuitiva) (*In I Sent*., prol. q. 1, p. 31, lin. 17-25).

57 "*Quolibet sensu qui habet aliquam cognitionem virtute cuius potest cognoscere rem esse quando est et non esse quando non est, est cognitio intuitiva et experimentalis (...). Et ideo concedo quod in omni sensu, tam interiori quam exteriori, est cognitio intuitiva, hoc est, talis cognitio virtute cuius potest praedicto modo cognoscere rem esse vel non esse, licet non sit cognitio intuitiva ocularis*" (Por cualquier sentido que tiene alguna cognición en virtud de la cual puede conocer que la cosa es cuando es y no es cuando no es, es cognición intuitiva

considera que la intuición sensible no es suficiente para hacer manifiesta la verdad de una proposición contingente, pues también se requiere el conocimiento intuitivo intelectivo para juzgar acerca de la existencia o no existencia de una cosa sensible. Así lo afirma al decir que "*ad notitiam alicuius veritatis contingentis non sufficit notitia intuitiva sensitiva, sed oportet ponere praeter illam etiam notitiam intuitivam intellectivam*" (para la noticia de alguna verdad contingente no basta la noticia intuitiva sensitiva, sino que es necesario poner además de ella también noticia intuitiva intelectiva)[58], de un modo semejante como para formar una proposición lingüística no basta con el conocimiento sensitivo de los términos, sino que se requiere la comprensión de lo significado por ellos.

Lo dicho anteriormente no quita que el conocimiento sensitivo sea imprescindible para la evidencia de la verdad de una proposición contingente, pues tal evidencia, en principio, se apoya en esa base empírica[59].

Ockham afirma como necesaria la intuición sensible en el conocer intelectual de las realidades corpóreas[60], pero al mismo tiempo señala que ningún acto de la parte sensitiva es causa próxima e inmediata respecto de algún acto judicativo[61]. La

---

y experimental (...). Y por eso concedo que, en todo sentido, tanto interior como exterior, hay cognición intuitiva, esto es, tal cognición en virtud de la cual puede del modo predicho conocer que la cosa es o no es, aunque no sea cognición intuitiva ocular) *(In II Sent*., q. 12-113, p.268 lin. 22 - p. 269, lin. 4).

58 *In I Sent*., q. 1, p. 25, lin. 15- 17.

59 Esta aclaración, sostiene el profesor Miralbell, hace que Ockham no pueda ser incluido ni en el empirismo ni en el racionalismo, aunque ambas tendencias puedan considerarlo como un lejano predecesor. Cfr. Miralbell, Ignacio, *La Teoría de la Suposición en Guillermo de Ockham*, o. c., p. 26-27.

60 "*Et ideo si intellectus habens notitiam incomplexam extremorum (vel significatorum per extrema), illius veritatis, assentit illi quando extrema (vel significata extremorum), sentiuntur, et quando non sentiuntur non assentit, oportet quod aliam notitiam incomplexam habeat de illis quando sentiuntur quam quando non sentiuntur*" (Y por eso si el intelecto teniendo noticia incompleja de los extremos (o significados por los extremos), de aquella verdad, asiente a ella cuando los extremos (o significados de los extremos), se sienten, y cuando no se sienten no asiente, es necesario que tenga otra noticia incompleja de ellos cuando se sienten que cuando no se sienten) (*In I Sent*., q. 1, p. 25, lin. 17 - p. 26, lin. 3).

61 "(*Patet) quod nullus actus partis sensitivae est causa proxima et inmediata respectu alicuius actus iudicativi. Igitur si intellectus potest iudicare rem esse vel non esse quando sensibiliter sentitur sensibile, et ante non potuit, oportet quod aliquid in se habeat, praevium illi iudicio, quod prius non habuit; et illius non potest esse nisi aliqua notitia quam prius non*

causa próxima del juicio es el conocimiento intelectivo[62], aunque el intelecto sólo puede juzgar acerca de esas cosas si primeramente "*sensibiliter sensitur sensibile*". Por esta razón en otro sitio escribe que "*notitia intuitiva albedinis intellectiva praesupponit notitiam intuitivam sensitivam eiusdem*"[63]. Por ello acabará afirmando que "*tales veritates contingentes non possunt sciri de istis sensibilibus nisi quando sunt sub sensu, quia notitia intuitiva intelectiva istorum sensibilium pro statu isto non potest haberi sine notitia intuitiva sensitiva eorum. Et ideo sensitiva non superfluit*"[64].

En cuanto al objeto del sentido y del intelecto, Ockham sostendrá que es el mismo pues "*idem et sub eadem ratione formali est obiectum sensus et intellectus*" (Lo mismo y bajo la misma razón formal es objeto del sentido y del intelecto) [65]. No hay que olvidar que en Ockham la única distinción posible es la real, por ello el intelecto y el sentido no pueden conocer sino lo mismo y bajo la misma razón formal: "*in re non sunt tales distinctae rationis, quia tunc essent res distinctae... Ergo cum ipsa res sit apprehensibilis a sensu et ab intellectu, oportet quod sub eadem ratione*" (En la cosa no son tales razones distintas, porque entonces serían cosas distintas... Por tanto, ya que la misma cosa es aprehensible por el sentido y por el intelecto, es necesario que bajo la misma razón)[66]. Por esta razón no nos queda claro por qué Ockham -a pesar de su principio de economía- continúa manteniendo la distinción entre conocimiento sensible e intelectual, puesto que al conocer una realidad sensible, es una misma cosa la que se conoce por uno y otro tipo de conocimiento.

---

habuit et modo habet; ergo, etc." (Es patente que ningún acto de la parte sensitiva es causa próxima e inmediata respecto de algún acto judicativo. Por tanto, si el intelecto puede juzgar que la cosa es o no es cuando sensiblemente se siente lo sensible, y antes no podía, es necesario que algo en sí tenga, previo a aquel juicio, que antes no tenía; y de aquello no puede ser sino alguna noticia que antes no tenía y ahora tiene; por tanto, etc.) (*Id.* p.26, lin. 13-17).

62 "*Videtur quod sola notitia intellectiva sufficit ad iudicium tamquam causa proxima"* (Parece que solo la noticia intelectiva basta para el juicio como causa próxima) (*Id.* p.27, lin. 5-6).

63 *Id.* p.67, lin. 14-15.

64 *In I Sent*., prol., q. 1, p. 27, lin. 10-14.

65 *In I Sent*., prol., q. 8, p. 208, lin. 14-15.

66 *Id.* p. 208, lin. 19 y ss.

El conocimiento intelectual del que habla Ockham no debe entenderse, sin embargo, como un conocimiento de las esencias universales. Para él un conocimiento intelectual del singular no sólo es perfectamente posible -pues concede, debido a la identificación de la esencia con el acto de ser, acto entitativo a la materia[67]-, sino que es lo que el intelecto primeramente alcanza por la vía de la intuición: "*dico quod intellectus primo intelligit singulare intuitive. Tum quia intellectus intelligit illud quod est in re intuitive; sed nihil est tale nisi singulare. Tum quia hoc convenit potentiae inferiori, puta sensui, et est perfectionis; igitur etc.*" (Digo que el intelecto primero inteligencía el singular intuitivamente. Porque el intelecto inteligencía aquello que está en la cosa intuitivamente; pero nada es tal sino el singular. Porque esto conviene a la potencia inferior, por ejemplo, al sentido, y es de perfección; por tanto etc.)[68]. No se niega, sin embargo, la posibilidad de un conocimiento abstractivo del singular. En otro lugar, respecto de lo mismo, señala: "*Illud quod movet intellectum primo non est universale sed singulare, et ideo singulare primo intelligitur*" (Aquello que mueve al intelecto primero no es universal sino singular, y por eso el singular primero se inteligencía) [69].

Ahora bien, el singular tal como lo entiende el nominalismo ha de tener algunas condiciones. La primera es que el singular -que es lo único real- es aquello que númerica y localmente es distinto, es decir, es lo enteramente incomunicado de acuerdo con esos dos criterios. El singular es distinto de todo lo demás e indistinto de sí numérica y localmente. La otra condición que tiene que cumplir el singular, tal como nos lo presenta Ockham, es la de carencia absoluta de intencionalidad. Lo completamente aislado no puede mantener esa relación que se llama intencionalidad. Ante el problema de cómo se conoce el singular así definido, Ockham nos ha dicho que se conoce por intuición. La intuición es un hecho psíquico, por tanto, real. Si lo real es el hecho singular y nada más, el único tipo de conocimiento que se puede corresponder con él es también un hecho, una realidad singular. El conocimiento del hecho tiene que ser también realmente singular.

---

67 "*Et sic intellectus divinus, angelicus et humanus habent cognitionem materialem, quia intelligunt non solum rem materialem sed etiam materiam"* (Y así el intelecto divino, angélico y humano tienen cognición material, porque inteligencian no solo la cosa material sino también la materia) (*In II Sent*., qq. 12-13, p. 285, lin. 18-21).

68 *In II Sent*., qq. 12-13, p. 284, lin. 1-6.

69 *In I Sent*., dist. 2, q. 8, p. 292, lin. 4-6.

Pero el conocimiento del singular y el singular mismo son, precisamente porque cada uno de ellos es singular, distintos. La intuición, por consiguiente, tampoco puede ser intencional, ya que es un hecho tan singular como lo intuido, y distinto, por tanto, de él, según el número y el lugar.

Si la realidad "conocida" es singular, mi (su) "conocimiento" tiene que ser singular. No hay adecuación en sentido intencional, sino algo así como su repetición. La intuición es la reiteración del hecho real. Lo que hay es una correspondencia singular-singular. La intuición de la realidad se corresponde con la realidad singular en cuanto que es tan singular como ella. La intuición como intuición vale por lo singular como singular, hace sus veces, está por ello. Así, la intuición no es intencional. La expresión "intuición del singular" es paradójica, porque la intuición es tan incomunicable como cualquier otro singular. El conocimiento intuitivo realmente no es conocimiento[70].

Antes de tratar del conocimiento abstracto, conviene destacar, por sus graves consecuencias, otro punto importante: la clara preferencia de Ockham por la intuición. La afirmación de que "*nihil potest cognosci naturaliter in se nisi praecognoscatur intuitive*" " (nada puede conocerse naturalmente en sí sino precognoscido intuitivamente)[71], confirmada pocas líneas más abajo: "*igitur universaliter nulla res potest in se cognosci nisi praecognoscatur intuitive*" (por tanto universalmente ninguna cosa puede en sí conocerse sino precognoscida intuitivamente) [72], ha obligado al mismo Ockham a "modificar profundamente las soluciones escolásticas de los principales problemas filosóficos y teológicos para terminar ofreciéndonos una metafísica meramente probable. La existencia de Dios y sus atributos -unicidad, infinitud y cuantos la teología del siglo XIII aplicaba a la divinidad-; la existencia del alma simple, espiritual e inmortal; el carácter necesario y absoluto de la ley moral, etc., etc., son cuestiones que la razón no puede contradecir, pero tampoco defender ni demostrar, por carecer de conocimiento intuitivo de los seres correspondientes"[73]. La certeza natural de las cuestiones

---

70 Cfr. Polo, Leonardo, apuntes de clase inéditos del 22 y 24 de octubre de 1984. Cátedra de Filosofía Contemporánea, Universidad de Navarra.

71 *In I Sent*., d. 3, q. 2, p. 403.

72 *Ibidem*.

73 A. L. González, *Intuición y Escepticismo en Ockham*, Anuario Filosófico, vol. 1, 1977, p. 121.

metafísicas ha quedado reducida a mera probabilidad. Por este motivo Ockham introducirá la distinción entre *demonstratio* y *probatio*, de manera que, si no pueden encontrarse razones demostrativas, sí razones probativas o persuasivas para referirse a estas verdades que han sido relegadas al ámbito de la fe. Así, junto a la certeza producida por la evidencia, Ockham habla de la certeza de adhesión, la que sería engendrada por las razones persuasivas, cuando al faltar la intuición de los objetos correspondientes, no es posible la evidencia. Con esta certeza de adhesión nos convencemos de la existencia de los objetos y verdades que conocemos por la fe. Es interesante considerar cómo Ockham, en una primera etapa, aplica su "navaja" a la filosofía de Scoto y Santo Tomás, pero, luego, al enfrentarse con la realidad, elabora un complejo sistema para explicar aspectos que no puede resolver con los pocos elementos que le han quedado.

Otro ejemplo claro de lo que decimos es la distinción que Ockham se ve forzado a hacer *entre notitia intuitiva perfecta y notitia intuitiva imperfecta o recordativa*[74]. Ockham ha llamado intuitivo al conocimiento que dice relación a proposiciones existenciales. Precisamente se distingue del conocimiento abstracto por cuanto este último prescinde de la existencia o no existencia del objeto. Ahora bien, los enunciados respecto del pasado, ¿a qué tipo de conocimiento corresponden? No deberían formar parte del conocimiento intuitivo, pues este se refiere a la existencia o no existencia presente del objeto, ni tampoco al abstracto, puesto que se trata de proposiciones existenciales. Ockham intenta resolver este problema distinguiendo entre intuición perfecta e imperfecta. Según él la perfecta no se puede tener naturalmente sin la presencia actual de la cosa conocida; en cambio, la segunda, sí, aunque no sin ninguna existencia. Por esta razón nos dirá que la *notitia intuitiva imperfecta* es un tipo de conocimiento abstractivo, aunque también se diferencia de él[75]. Este es un claro ejemplo de lo que decíamos más arriba: en un primer momento Ockham quiso simplificarlo todo, pero llegado el momento las distinciones se multiplican.

---

[74]1. "*Cognitio autem intuitiva imperfecta est illa per quam iudicamus rem aliquando fuisse vel non fuisse; et haec dicitur cognitio recordativa"* (La cognición sin embargo intuitiva imperfecta es aquella por la cual juzgamos que la cosa alguna vez fue o no fue; y ésta se dice cognición recordativa) *(In II Sent*., qq. 12-13, p. 261, lin. 13-15). Ockham también la llama "*Cognitio abstractiva quae habetur per (post) corruptionem int*uitivae".

[75] Cfr. *In II Sent*., qq. 12-13.

2. Conocimiento abstractivo

Al definir estos modos cognoscitivos fundamentales, Ockham aclara que la abstracción no debe tomarse en el sentido de algo uno abstraído de muchos singulares, es decir, en el sentido clásico, como el paso del fantasma a la idea universal. Ni se pretende tampoco hacer inteligible el singular despojándolo de las condiciones de materialidad y singularidad, pues para él la materia y el singular son en sí mismos inteligibles. El conocimiento abstractivo se toma en otro sentido o, mejor dicho, en otros sentidos:

En primer lugar, entiende por conocimiento abstracto aquellas ideas que representan una clase de individuos -hombre, animal, flor-, pero también las representaciones de las cosas con todas sus cualidades sensibles -tamaño, peso, color, etc.- en cuanto se prescinde de la existencia misma de ellas. El conocimiento abstractivo se distingue del intuitivo por cuanto prescinde de la existencia de la cosa[76]. Su diferencia específica, *per oppositum ad notitiam intuitivam* consiste en que este tipo de conocimiento no puede suministrarnos certeza acerca de la existencia de la cosa conocida.

Se trata por tanto de un conocimiento por medio del cual nada puede saberse con evidencia acerca de la existencia o no existencia de un objeto. De la cosa existente no puede saberse con evidencia que existe, y de la no existente no puede saberse que no existe. Sin el conocimiento de la existencia de las cosas nos desvinculamos de la realidad. Por eso, aunque sigamos conociendo realidades singulares, con el conocimiento abstracto se hace imposible conocer con evidencia alguna verdad contingente: "*Similiter, per notitiam abstractivam nulla veritas contingens maxime de praesenti, potest evidenter cognosci. Sicut de facto patet, quod quando cognoscitur Sortes et albedo sua in absentia. Virtute illius notitiae incomplexae nec potest sciri quod Sortes est vel non est, vel quod est albus vel non est albus, vel quod distat a tali*

---

76 "*Notitia autem abstractiva est illa virtute cuius de re contingente non potest sciri evidenter utrum sit vel non sit. Et per istum modum notitia abstractiva abstrahit ab exsistentia et non exsistentia, quia nec per ipsam potest evidenter sciri de re exsistente quod exsistit, nec de non exsistente quod non exsistit, per oppositum ad notitiam intuitivam*" (La noticia sin embargo abstractiva es aquella en virtud de la cual de la cosa contingente no puede saberse evidentemente si es o no es. Y por este modo la noticia abstractiva abstrae de la existencia y no existencia, porque ni por ella puede saberse evidentemente de la cosa existente que existe, ni de la no existente que no existe, por opuesto a la noticia intuitiva) (*In I Sent.*, Prol., q. 11, p.32, lin. 4-9).

loco vel non; et sic de aliis veritatibus contingentibus" (De modo semejante, por la noticia abstractiva ninguna verdad contingente máxime de presente, puede conocerse evidentemente. Así como de hecho es patente, que cuando se conoce Sócrates y su blancura en ausencia. En virtud de aquella noticia incompleja ni puede saberse que Sócrates es o no es, o que es blanco o no es blanco, o que dista de tal lugar o no; y así de otras verdades contingentes)[77].

Un segundo sentido es el de la precisión de los singulares para obtener el universal[78]. En el Comentario al Segundo Libro de las Sentencias expresamente señala: "*Abstractio per quam intellectus producit universale sive conceptum rei universalem in esse obiectivo*" (Abstracción por la cual el intelecto produce el universal o concepto de la cosa universal en ser objetivo)[79]. Se trata del conocimiento de un término universal que se ha extraído de numerosos conocimientos individuales, prescindiendo de las características individuales. Sería un error pensar que con esto nos estamos acercando a la concepción tomista de abstracción, pues a continuación señala otro tipo de abstracción que destruye toda posible afinidad con la abstracción tomista: nos referimos a una "*Abstractio a conditionibus materialibus*" (Abstracción de las condiciones materiales)[80], pero no en razón de la no-inteligibilidad de la materia, sino "*quia intellectio est subiective in intellectu, non extensive in aliquo composito sive organo corporali*" (porque la intelección está subjetivamente en el intelecto, no extensivamente en algún compuesto u órgano corporal)[81]. Se refiere, por tanto, a una inmaterialización, pero no de orden intencional, sino entitativo, debido a la realidad espiritual de la intelección y del entendimiento.

---

77 *Id.* p. 32, lin. 10-15.

78 "*Sciendum tamen quod notitia abstractiva potest accipi dupliciter: uno modo, quia est respectu alicuius abstracti a multis singularibus, et sic cognitio abstractiva non est aliud quam cognitio alicuius universalis abstrahibilis a multis...*" (Se ha de saber sin embargo que la noticia abstractiva puede tomarse de dos modos: un modo, porque es respecto de algo abstraído de muchos singulares, y así la cognición abstractiva no es otra cosa que la cognición de algún universal abstraíble de muchos...) (*In I Sent.*, Prol., q.1, p. 30, lin. 12-15).

79 *In II Sent.*, qq. 12-13, p. 307, lin. 7-9.

80 *In II Sent.*, qq. 12-13, p. 285, lin. 13.

81 *Ibid.*, p. 285, lin. 13-15.

Nada tiene que ver la abstracción de Ockham con la abstracción tomista. No se trata aquí de hacer inteligibles los singulares materiales, pues para Ockham, como ya vimos, lo que nuestro entendimiento primero e inmediatamente conoce es la realidad singular de las cosas materiales: "*Circa quod primo ostendam istam conclusionem, quod primum cognitum primitate generationis est singulare*" (Acerca de lo cual primero mostraré esta conclusión, que lo primero conocido por primacía de generación es singular)[82]. Ya hemos afirmado más arriba que el singular es lo primeramente conocido, que este primer conocimiento del singular es intuitivo y que la materia es en sí misma inteligible; por lo tanto, cuando Ockham trate del universal, tendrá dificultad para determinar su génesis y valor, lo que lo llevara a exponer y desechar sucesivamente varias teorías: la teoría del *fictum*, la de la *qualitas mentis* y la de la *intellectio ipsamet*[83].

En consecuencia, por el conocimiento abstracto no se alcanza ningún nuevo objeto de conocimiento que no se haya anteriormente obtenido por la intuición, pues lo mismo y bajo la misma razón se conoce con uno y otro tipo de conocimiento. La abstracción no conoce nada fuera de los singulares, porque fuera de ellos no hay nada. Lo que sí supone el conocimiento abstracto -y esta sería la exclusiva función que Ockham le atribuye- es un nuevo modo de estar o una actitud diferente ante el objeto conocido.

Ockham deja claramente establecido el carácter secundario o derivado de la *notitia abstractiva* -aparte de que por ella no se conoce nada que no se haya conocido por la *notitia intuitiva*-, por cuanto siempre presupone el conocimiento intuitivo previo del mismo objeto. De este modo, la causa del conocimiento intuitivo es la cosa misma, en cambio, la causa del abstractivo es la intuición de la cosa conocida: "*Omnis notitia abstractiva alicuius rei naturaliter adquisitiva praesupponit notitiam intuitivam eiusdem. Cuius ratio est quia nullus intellectus potest naturaliter adquirere notitiam alicuius rei nisi mediante illa re tamquam causa partiali efficiente*" (Toda noticia abstractiva de alguna cosa naturalmente adquisitiva presupone la noticia intuitiva de la misma. Cuya razón es porque ningún intelecto

---

82 *In I Sent*., d. 3, q. 5, p. 473, lin. 8-9.

83 Puede verse una explicación de cada una de estas teorías en la obra ya varias veces citada de Teodoro de Andrés *El Nominalismo de Guillermo de Ockham como Filosofía del Lenguaje*, pp. 120-136.

puede naturalmente adquirir noticia de alguna cosa sino mediante aquella cosa como causa parcial eficiente) [84].

Dos veces en el texto recién citado Ockham utiliza el adverbio *naturaliter*, pues de acuerdo a su principio de la omnipotencia divina, perfectamente Dios podría causar en nosotros un conocimiento abstractivo de algún objeto sin el previo conocimiento intuitivo. Esta es otra puerta al escepticismo, abierta por la concepción que Ockham tiene de la Omnipotencia divina y del absoluto contingentismo de todo lo creado que hará imposible la inteligibilidad de la realidad[85].

En fin, resumiendo con A. L. González, podemos decir que la teoría ockhamista de la abstraccción no ha dado los resultados de simplicidad que podían esperarse de quien pretendía simplificar el proceso cognoscitivo[86]. Tampoco aquí el principio de economía metafísica ha tenido mucho efecto, pues al no poder resolver los problemas que plantea el desarrollo de su doble orden de conocimiento, tiene que recurrir a distintas entidades, lo que produce una nueva inflación de términos. Con la diferencia de que esta nueva doctrina deja muchos más puntos sin explicar que la criticada por Ockham.

Aunque el contingentismo ockhamista, derivado de la omnipotencia divina, introduce la posibilidad de intuición de no existentes por intervención sobrenatural, Boehner destaca que, en el orden natural, el conocimiento intuitivo garantiza un realismo empírico: es un acto evidente que asimila directamente el singular existente, sin mediación de especies, preservando la objetividad contra el subjetivismo. Esto matiza la acusación de escepticismo absoluto, ya que Ockham afirma en *Ordinatio* I, d. 3, q. 1: *'Notitia intuitiva est notitia rei existentis'* (el conocimiento intuitivo es conocimiento de la cosa existente). Comparado con Tomás de Aquino en *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 1: *'Intellectus noster immediate attingit singularia per sensus'* (nuestro intelecto alcanza inmediatamente los singulares por los sentidos), Ockham preserva una intencionalidad eidética en lo intuitivo, donde el acto cognoscitivo se identifica formalmente con el objeto singular, aunque rechaza la abstracción tomista como universalizante. Moody

---

84 *In I Sent*., Prol., p.72, lin. 3-7.

85 Cfr. A. L. González, *Intuición y Escepticismo en Ockham*, o. c., p. 128.

86 Cfr. A. L. González, *Intuición y Escepticismo*..., o. c., p. 129

interpreta esto como un empirismo coherente que evita el platonismo residual en Scoto, priorizando la evidencia experimental sobre especulaciones metafísicas. Perler (2012) argumenta que la distinción intuitivo/abstractivo preserva un realismo empírico en el orden natural, complementando a Boehner al mostrar que Ockham ancla la evidencia en singulares existentes.

3. "*Cognitiones intellectuales*" no universales

Antes de seguir adelante, nos parece conveniente advertir que para Ockham existen diversos tipos de *cognitiones intellectuales* no universales, las que, aunque ellas y su modo de formación son algo muy distinto al problema del universal, existe el peligro de confundir o de mezclar. Mencionamos a continuación las diversas *cognitiones intellectuales* no universales señaladas por Ockham:

a) La *cognitio intuitiva intellectualis*. Aunque este punto lo hemos tratado más arriba, creemos que vale la pena recordar que Ockham sostiene que este conocimiento intuitivo es el resultado de la mutua presencia del entendimiento y del objeto, dado en la intuición sensible (con excepción hecha del famoso caso de la intuición de la cosa no existente): "*Ipsa res immediate sine omni medio inter ipsam et actum videtur et apprehenditur*" (La misma cosa inmediatamente sin todo medio entre ella y el acto se ve y aprehende)[87].

b) La *cognitio abstractiva quae inmediate consequitur intuitivam*. Esta es la que Ockham señala como causa necesaria para la formación del hábito que se requiere para dar origen a la intuitiva imperfecta, recordativa o abstractiva propiamente tal.

Ockham señala que para este conocimiento abstractivo "*quae inmediate consequitur intuitivam*": "*requiritur obiectum et intellectus et cognitio intuitiva tamquam causae partiales*" " (Se requiere objeto e intelecto y cognición intuitiva como causas parciales)[88], es decir, resulta de la presencia conjunta del objeto, del entendimiento y del conocimiento intuitivo perfecto. Lo mismo dice en la *Quaestio* 14[89]. Pero pocas líneas más adelante Ockham excluirá el objeto de entre las causas

---

87 *In I Sent.*, d. 27, q. 3, p. 241, lin. 24- 25.

88 *In II Sent.*, q. 12-13, p. 277, lin. 3-5.

89 "*Notitia abstractiva prima... causatur ab obiecto et a cognitione intuitiva et ab intellectiva" (La noticia abstractiva primera... es causada por el objeto y por la cognición intuitiva y por la intelectiva)* (*In II Sent.*, q.14).

parciales que hacen posible este conocimiento, introduciendo en cambio un indefinido elemento corpóreo del cognoscente. Ockham piensa que, si no es necesaria la presencia del objeto para que permanezca la "*cognitio abstractiva prima*", tampoco lo será para su causación [90].

c) La "*cognitio abstractiva*" propiamente tal, también llamada "*recordativa*", "*intuitiva imperfecta*" o "*illa quae habetur post corruptionem intuitivam*" ofrece una especial complicación respecto a su génesis.

Boehner se pregunta, basado en la edición crítica de la "*Quaestio"* 12-13: "*What is this psycological cause of the imperfect intuitive knowledge?"*[91]. Es decir, se trata de determinar cuál es la causa de lo que Boehner llama "*something left in the soul... which enables us to recall the former experiences and to gain evidence from the statements about the past*"[92]. A este *something* es lo que Ockham llama "un hábito o una disposición". El problema consiste, entonces en saber cuál es la causa de ese hábito.

Boehner reduce a dos las respuestas de Ockham. Primeramente dirá: "*According to the first, intuitive knowledge as such is the partial cause of a habit of abstractive knowledge, which habit inclines to produce acts of this imperfect intuitive knowledge*"[93]. Esta respuesta implica la afirmación de un hábito producido por el conocimiento intuitivo, pero de naturaleza distinto de éste, pues este hábito ha de ser la causa parcial del conocimiento abstractivo. Esta afirmación pone a Ockham en una posición difícil frente al principio aristotélico de que un hábito debe inclinar

---

90 "*Circa notitiam abstractivam primam, quae simul stat cum intuitiva, est advertendum quod illa notitia causatur a notitia intuitiva et intellectu et corpore, quodcumque illud sit, et non ab obiecto, licet contrarium prius dicatur. (...) Cuius ratio est quod stante cognitione intuitiva, et obiecto toto corrupto, adhuc stat illa abstractiva. Ergo non requiritur obiectum necessario ad eius causationem"* (Acerca de la noticia abstractiva primera, que simultáneamente está con la intuitiva, se ha de advertir que aquella noticia es causada por la noticia intuitiva e intelecto y cuerpo, cualquiera que sea, y no por el objeto, aunque lo contrario se diga antes. (...) Cuya razón es que, estando la cognición intuitiva, y el objeto todo corrompido, todavía está aquella abstractiva. Por tanto, no se requiere objeto necesariamente para su causación) (*In II Sent*., q. 14).

91 Citado por de Andrés, op. cit. p. 118.

92 *Ibid.*

93 *Ibid.*

a la producción de actos de su misma naturaleza. Esta anomalía Ockham la intenta salvar afirmando que la *cognitio intuitiva perfecta* no es la causa única, sino sólo causa parcial de dicho hábito.

De todos modos, Ockham no queda conforme con esa solución, así que más adelante propone una segunda teoría, que consistirá en introducir aquella *cognitio abstractiva quae semper consequitur intuitivam*, de la que ya hemos hablado.

Ahora bien, "*this abstractive knowledge* (la simultánea y concomitante a la intuitiva) *as a partial cause, produce a habit or disposition, or an inclination of the intellect to reproduce the original act viz. the imperfect intuitive knowledge (es decir, abstractivo propiamente tal), wich then is the basis of an evident existential proposition of the past*"[94].

Para un estudio más detenido de este punto recomendamos la lectura de los trabajos de Boehner[95].

Como puede comprobarse, todas estas complicadas distinciones están bastante lejos de la original intención simplificadora de Ockham. También su principio de economía metafísica, por el que pretendía eliminar elementos cuya existencia no es conocida con evidencia, ha dejado de tener efecto. Para dar respuesta a las dificultades que presenta su teoría se ha visto en la obligación de multiplicar los entes, con la diferencia, respecto de la doctrina tomista que critica, que con ellos no logra dar una adecuada solución a los problemas.

4. Abstracción y Realidad

Habría que destacar que la hegemonía de la *suppositio personalis* -de la que hablaremos más adelante-, es una consecuencia de la pérdida de fundamentación del conocimiento abstractivo que ha quedado definido de forma puramente negativa, como conocimiento que prescinde del dato de existencia. Es a través de la "*suppositio personalis*" que Ockham da salida a este tipo de conocimiento.

Ockham nunca negó la abstracción. Para él era un hecho innegable. Por ella el hombre es capaz de pensar ideas universales que en cuanto tales no dan ninguna

---

94 *Ibidem*, p. 119.

95 "*Notitia intuitiva of non exsistens according to William Ockham*" en "Traditio" (1943), pp. 223-240 [más concretamente pp. 225-227]; y en "*Collected articles...*", p.268-300.

evidencia existencial ni es necesario que la den. Si nos preguntáramos qué realidad existencial corresponde con lo abstraído, tendríamos que pasar del conocimiento abstractivo al intuitivo para poder respondernos. Ignacio Miralbell lo explica así: "La abstracción como tal está intrínsecamente definida por lo que podríamos llamar "exención" del supuesto de existencia o también -para utilizar una expresión muy propia de la filosofía contemporánea- por la puesta entre paréntesis del problema del ser. Es decir, lo abstracto, las ideas abstractas no conectan con la realidad directamente, sino a través de intuiciones o mediante ellas. Es conocimiento mediato en el sentido de que se remite a la realidad a través de la intuición, pues, en sí misma (por definición) carece completamente de tal remitencia"[96].

Es decir, solo la intuición vincula la abstracción con la realidad. Pues bien, Ockham sostiene que, desde un punto de vista lógico, sólo cuando las ideas suponen con suposición personal, por singulares, por individuos, pueden "estar por" realidades "*extra animam*". Dado que las ideas abstractas carecen de correlato real, pues no hay nada universal real, su "intencionalidad" no puede darse sino por vía supositiva, estando por singulares intuidos existencialmente, y este estar-por es la dimensión lógico-supositiva de las ideas, la dimensión de éstas que permite la conexión entre lenguaje y realidad y también entre ciencia -como sistema de proposiciones universales- y realidad.

C. CONEXIÓN ENTRE CONTINGENTISMO ONTOLÓGICO Y CONOCIMIENTO INTUITIVO

La teoría del conocimiento intuitivo de Ockham no puede comprenderse plenamente sin situarla en el contexto de su contingentismo ontológico derivado de la *potentia Dei absoluta*. Esta conexión, aunque implícita en lo expuesto hasta ahora, merece desarrollo explícito por su importancia sistemática.

1. El fundamento teológico de la inmediatez cognoscitiva

El rechazo ockhamista de las especies inteligibles no es meramente una aplicación del principio de economía, sino que tiene raíces en su teología de la omnipotencia divina. Si Dios puede causar directamente cualquier efecto que normalmente causa mediante causas segundas, y si el conocimiento es un efecto en el alma, entonces Dios puede causar conocimiento sin mediación de especies.

---

96 Miralbell, *La Teoría de la Suposición*..., o. c., p.42.

Como Ockham mismo afirma en *Quodlibeta* VI, q. 6: "*Omne absolutum distinctum loco et subiecto ab alia re absoluta, potest per divinam potentiam existere sine illa*" (Todo absoluto distinto en lugar y sujeto de otra cosa absoluta, puede por potencia divina existir sin ella). Aplicado al conocimiento: si el acto de conocer es absoluto y distinto de las especies inteligibles, puede existir sin ellas.

Esta tesis tiene consecuencias epistemológicas profundas. El conocimiento intuitivo se define por su inmediatez no porque la mediación sea imposible, sino porque es innecesaria. Dios podría, *de potentia absoluta*, causar en nosotros conocimiento sin objeto presente, o con objeto, pero sin especies, o con especies pero sin objeto. La situación natural (*de potentia ordinata*) es solo una entre varias posibilidades lógicas.

2. Conocimiento intuitivo y contingencia radical

La intuición ockhamista, a diferencia de la abstracción tomista, no capta esencias necesarias sino existencias contingentes. Esto no es accidental sino sistemático: si solo existen singulares contingentes, el conocimiento directo de la realidad debe ser conocimiento de lo contingente *qua* contingente.

Santo Tomás, en *Summa Theologiae* I, q. 86, a. 3, sostiene que el intelecto conoce directamente lo universal necesario y solo indirectamente lo singular contingente. Para Ockham, esto es invertir el orden natural: conocemos directamente lo contingente (por intuición) y solo derivadamente formamos conceptos universales (por abstracción).

Esta inversión tiene implicaciones para la ciencia. Si el conocimiento primario es de lo contingente, la ciencia no puede tener necesidad absoluta sino solo hipotética. Las proposiciones científicas son necesarias *ex suppositione terminorum*, no *ex natura rei*. Esto prepara el terreno para la concepción moderna de leyes científicas como descripciones de regularidades observadas, no como expresiones de esencias necesarias.

3. La evidencia existencial como criterio de verdad

Para Ockham, la evidencia última de toda verdad contingente radica en la intuición. Como afirma en *Ordinatio*, Prol., q. 1: "*Omnis notitia incomplexorum et complexorum de contingentibus dependet ex notitia intuitiva tamquam ex priori*" (Todo conocimiento de incomplejos y complejos sobre cosas contingentes depende del conocimiento intuitivo como de lo anterior).

Esto significa que el juicio "*Sócrates existe*" no puede fundamentarse en razonamiento abstracto sino solo en intuición directa de Sócrates. La existencia no

es predicado que se deduzca de la esencia (contra el argumento ontológico anselmiano que Ockham rechaza), sino dato inmediato de la experiencia.

Esta posición anticipa el empirismo moderno en dos aspectos cruciales:

1. **Primacía de la experiencia**: Todo conocimiento de hechos contingentes deriva ultimadamente de experiencia directa (intuición), no de razonamiento a priori.

2. **Separación entre verdades de hecho y verdades de razón**: Las verdades necesarias (lógicas, matemáticas) no informan sobre la realidad existente; solo las verdades contingentes (basadas en intuición) lo hacen.

Hume formulará esta distinción como "*matters of fact vs. relations of ideas*"; Kant como "juicios sintéticos a posteriori vs. analíticos a priori". Pero el germen está en la distinción ockhamista entre conocimiento intuitivo (contingente, existencial) y abstractivo (universal, no existencial).

D. DOS COROLARIOS.

En el Prólogo al Comentario que Ockham hace al Libro de las Sentencias, aparecen dos tesis a las que llama corolarios por su especial relevancia. El primero de ellos lo enuncia así: *puede haber conocimiento intuitivo de una cosa no existente*. Por su parte, el corolario II dice así: *se da la noticia intuitiva de cosas puramente inteligibles*.

1. Corolario I: Conocimiento intuitivo de la cosa no existente.

Ockham sostiene que cabe la posibilidad de una intuición de objetos no existentes. En un primer momento puede causar extrañeza esta afirmación, pues la intuición se ha caracterizado por su directa referencia a lo experimentable, sensitiva o intelectualmente. Pareciera que hay una contradicción entre la intuición, tal como nos la ha presentado Guillermo de Ockham, y el que la intuición pueda ser de algo no existencialmente presente. Hay que tener en cuenta que éste ha sido precisamente el campo de batalla entre los defensores y detractores de Ockham. Las críticas de escepticismo que se la han hecho han surgido de este problema.

Llegados a este punto es preciso distinguir dos aspectos diversos:

a) El primero de ellos es respecto del conocimiento intuitivo de una cosa no existente, el cual nos permite juzgar que efectivamente una cosa no existe: "*Per*

cognitionem intuitivam possum iudicare rem non esse quando non est" (Por la cognición intuitiva puedo juzgar que la cosa no es cuando no es)[97]. Pareciera claro que la causa de la intuición de una cosa sea la existencia y presencia de una cosa. Por otra parte, la no existencia de una cosa podría explicar el que no tengamos ninguna intuición de ella, pero no el que tengamos una intuición de su no existencia. Ockham se dio cuenta del problema y para resolverlo intentó un análisis más detenido acerca de la intuición de las cosas existentes. En el Prólogo al Comentario del Libro Primero de las Sentencias, afirma que el juicio acerca de la existencia de una cosa tiene como causas parciales, por una parte, nuestro acto de conocimiento y, por otra, la presencia de la cosa conocida. Por tanto, sostiene, es razonable pensar que, si falta una de las causas, el efecto será opuesto[98]. Así, si la noticia intuitiva de la cosa y la cosa misma, causan el juicio de que la cosa es, la noticia intuitiva de la cosa, sin la cosa ¿?, causará el juicio de que la cosa no es. Esta solución implica que puede tenerse un conocimiento intuitivo de la cosa sin la cosa, lo que nos permitirá juzgar que la cosa no existe. Así es como Ockham explica el que nosotros podamos conocer intuitivamente que una cosa concreta no está en un determinado sitio.

---

97 *In II Sent.,* p. 259, lin. 19-20.

98 "*Ad septimum dubium dico quod per notitiam intuitivam rei potest evidenter cognosci res non esse quando non est vel si non sit. Et quando quaeritur a quo causabitur illud iudicium, potest dici quod potest causari a notitia intuitiva rei. Et quando dicitur quod illa habet causare effectum oppositum si res est, potest dici quod non est inconveniens quod aliqua causa cum alia causa partiali causet aliquem effectum et tamen quod illa sola sine alia causa partiali causet oppositum effectum. Et ideo notitia intuitiva rei et ipsa res causant iudicium quod res est, quando autem ipsa res non est tunc ipsa notitia intuitiva sine illa re causabit oppositum iudicium. Et ideo concedo quod non est eadem causa illorum iudiciorum, quia unius causa est notitia sine re, alterius causa est notitia cum re tamquam cum causa partiali*" (Al séptimo dubio digo que por la noticia intuitiva de la cosa puede conocerse evidentemente que la cosa no es cuando no es o si no es. Y cuando se pregunta por qué se causará aquel juicio, puede decirse que puede causarse por la noticia intuitiva de la cosa. Y cuando se dice que aquella tiene que causar efecto opuesto si la cosa es, puede decirse que no es inconveniente que alguna causa con otra causa parcial cause algún efecto y sin embargo que aquella sola sin otra causa parcial cause el opuesto efecto. Y por eso la noticia intuitiva de la cosa y la misma cosa causan el juicio de que la cosa es, cuando sin embargo la misma cosa no es entonces la misma noticia intuitiva sin aquella cosa causará el opuesto juicio. Y por eso concedo que no es la misma causa de aquellos juicios, porque de uno la causa es la noticia sin la cosa, de otro la causa es la noticia con la cosa como con causa parcial) (*In I Sent.*, prol., q. 1, p. 70, lin. 21 - p. 71, lin. 9).

En otro lugar, intentando dar respuesta al mismo problema nos dirá, en cambio, que es necesaria la directa intervención de Dios para conocer intuitivamente la no existencia de una cosa. El siguiente texto del Comentario al Segundo Libro de las Sentencias parece que no deja lugar a dudas: *"Eodem modo per cognitionem intuitivam possum iudicare rem non esse quando non est. Sed ista cognitio non potest esse naturalis, quia talis cognitio numquam est, nec conservatur naturaliter, nisi obiecto praesente et exsistente. Ideo ista cognitio intuitiva naturalis corrumpitur per absentiam obiecti, tunc est supernaturalis quantum ad conservationem licet non quantum ad causationem. Ideo oported quod cognitio intuitiva qua cognosco rem non esse quando non est sit supernaturalis quantum ad causationem vel conservationem vel quantum ad utramque. Puta, si Deus causet in me cognitionem intuitivam de aliquo obiecto non exsitente et conservet illam cognitionem in me, possum ego mediante illam cognitione iudicare rem non esse, quia videndo illam rem intuitive et formato hoc complexo 'hoc obiectum non est', statim intellectus virtute cognitionis intuitivae assentit huic complexo et dissentit suo opposito, ita quod illa cognitio intuitiva est causa partialis illius assensus, sicut prius dictum est de intuitione naturali. Et sic per consequens intellectus assentit quod illud quod intueor est purum nihil*" (Del mismo modo por la cognición intuitiva puedo juzgar que la cosa no es cuando no es. Pero esta cognición no puede ser natural, porque tal cognición nunca es, ni se conserva naturalmente, sino con el objeto presente y existente. Por eso esta cognición intuitiva natural se corrompe por la ausencia del objeto, entonces es sobrenatural en cuanto a la conservación, aunque no en cuanto a la causación. Por eso es necesario que la cognición intuitiva por la cual conozco que la cosa no es cuando no es sea sobrenatural en cuanto a la causación o conservación o en cuanto a una y otra. Por ejemplo, si Dios causa en mí cognición intuitiva de algún objeto no existente y conserva aquella cognición en mí, puedo yo mediante aquella cognición juzgar que la cosa no es, porque viendo aquella cosa intuitivamente y formado este complejo 'este objeto no es', inmediatamente el intelecto en virtud de la cognición intuitiva asiente a este complejo y disiente de su opuesto, de modo que aquella cognición intuitiva es causa parcial de aquel asentimiento, así como antes se dijo de la intuición natural. Y así por consiguiente el intelecto asiente a que aquello que intuyo es puro nada) [99].

En la misma línea escribe en un texto posterior "naturalmente el conocimiento intuitivo no puede ser causado ni producido del no ser al ser por aquel que nada

---

99 *In II Sent.*, qq. 12-13, pp. 259, lin. 19 - p. 260, lin. 13.

es; en consecuencia, hablando naturalmente requiere una causa que lo produzca y lo conserve"[100].

En el nivel natural, por tanto, no es posible la intuición de una cosa no existente, pues en este nivel la presencia actual o la existencia de una cosa son necesarios para la producción y conservación del conocimiento intuitivo de ella. Boehner, uno de los grandes defensores de Ockham, lo explica así: "La razón es obvia: el conocimiento intuitivo de Dios no depende de hechos contingentes; en cambio nuestro conocimiento intuitivo es causado por hechos contingentes, y en consecuencia depende de ellos -naturalmente hablando-. Ciertamente un hecho no existente no puede producir ni conservar un conocimiento intuitivo; de aquí que naturalmente hablando -donde el conocimiento depende de los hechos-, el hecho es necesario para la producción y la conservación del conocimiento intuitivo. Pero esta imposibilidad natural no excluye una imposibilidad sobrenatural, a saber, que Dios puede concedernos por gracia lo que El mismo tiene, esto es, el conocimiento intuitivo de un no existente o de algo no presente"[101]. Por tanto, Ockham para dar respuesta a este problema no tiene inconveniente en hacer intervenir directamente a Dios.

Si esta fuese, como parece, la última respuesta de Ockham al problema y su interpretación correcta, quiere decir que es Dios quien produce y conserva en nosotros la intuición de las cosas ausentes, que nos permite juzgar que no existen, lo que es coherente con el teologismo y omnipotentismo de Ockham. Al respecto sostiene Angel Luis González: "para un teologismo filosófico como el de Ockham la multiplicidad del intervencionismo sobrenatural divino siempre es preferible a la limitación de la libertad y omnipotencia de Dios, que a toda costa debe ser salvaguardada; por lo tanto, desde sus presupuestos filosóficos es irreprochable esa solución. Pero lo que, a mi modo de ver, no es tan claro es la múltiple recurrencia a la teología sobrenatural para resolver problemas que no tienen solución en un orden natural; porque, si no la tienen, es justamente en el sistema y

---

100 *Quodl*. VI, q. 6.

101 Boehner, Ph., *The notitia intuitiva of non-existens according to William Ockham*, en "Traditio" 1 (1943), pp. 223-245; compendiado posteriormente en Collected articles on Ockham, New York/Lovaina/Paderborn, 1958, pp. 268-292, pp.279-280.

con los elementos ockhamistas, ya que su concepción del ser y de la causalidad convierte en irresolubles la mayor parte de los problemas metafísicos"[102].

b) El segundo problema es todavía más grave, pues Ockham, a pesar de todo lo que ha dicho acerca de la evidencia de la existencia de la cosa conocida intuitivamente, sostiene ahora que Dios, puesto que puede hacer todo lo que no encierra contradicción, puede producir en nosotros la intuición de una cosa no existente, sin que nosotros nos enteraramos de que aquella cosa que hemos intuido, en realidad, no existe.

Como ya hemos dicho, para Ockham sólo existen realidades singulares, absolutamente distintas y sin ninguna vinculación entre sí. Por tanto, una cosa es la estrella que brilla en el cielo y otra cosa distinta es el conocimiento que de ella tenemos. Dios es el que da el ser tanto a la estrella como a nuestra visión de ella. Nada impide que Dios -pues es omnipotente- destruya la estrella, pero no nuestra visión de ella. Así, perfectamente podría darse una intuición de una cosa inexistente, tomándola nosotros por existente[103].

---

102 A. L. González, *Intuición y Escepticismo*..., op. cit. p. 134.

103 Ockham lo dice con estas palabras: "*Ex istis sequitur quod notitia intuitiva, tam sensitiva quam intellectiva, potest esse de re non exsistente. Et hanc conclusionem probo, aliter quam prius, sic: omnis res absoluta, distincta loco et subiecto ab alia re absoluta, potest per divinam potentiam absolutam exsistere sine illa, quia non videtur verosimile quod si Deus vult destruere unam rem absolutam exsistentem in caelo quod necessitetur destruere unam aliam rem exsistentem in terra. Sed visio intuitiva, tam sensitiva quam intellectiva, est res absoluta, distincta loco et subiecto ab obiecto. Sicut si videam intuitive stellam exsistentem in caelo, illa visio intuitiva, sive sit sensitiva sive intellectiva, distinguitur loco et subiecto ab obiecto viso; igitur ista visio potest manere stella destructa; igitur etc. (...) Patet etiam quod res non exsistens potest cgnosci intuitive, quantumcumque primum obiectum illius actus non exsistat ... quia visio coloris sensitiva potest conservari a Deo ipso colore non exsistente; et tamen ista visio terminatur ad colorem tamquam ad primum obiectum, et eadem ratione visio intellectiva*" (De éstos sigue que la noticia intuitiva, tanto sensitiva como intelectiva, puede ser de cosa no existente. Y esta conclusión la pruebo, de otro modo que antes, así: toda cosa absoluta, distinta en lugar y sujeto de otra cosa absoluta, puede por la potencia divina absoluta existir sin ella, porque no parece verosímil que si Dios quiere destruir una cosa absoluta existente en el cielo que sea necesario destruir otra cosa existente en la tierra. Pero la visión intuitiva, tanto sensitiva como intelectiva, es cosa absoluta, distinta en lugar y sujeto del objeto. Así como si veo intuitivamente una estrella existente en el cielo, aquella visión intuitiva, ya sea sensitiva ya intelectiva, se distingue en lugar y sujeto del objeto visto; por tanto esta visión puede permanecer la estrella destruida; por tanto etc. (...) Es patente también que cosa no existente puede conocerse intuitivamente, por

Por tanto, ni la existencia ni presencia del objeto son necesarias para la especificidad propia del conocimiento intuitivo, pues éste puede darse sin la existencia o presencia del objeto conocido. Si Dios puede hacer y conservar por sí solo todo lo que hace y conserva por medio de las causas segundas, habría que admitir que puede causar en nosotros el conocimiento intuitivo de una cosa ausente tanto a nuestros sentidos como a nuetro entendimiento. Ockham no dice que efectivamente Dios cause en nosotros este tipo de conocimiento, sino sólo que existe esa posibilidad.

Guillermo de Ockham en los *Quodlibeta*, que es una obra posterior al comentario a las Sentencias, presumiblemente tratando de salir al paso de las acusaciones que se le hacían, añade algunas observaciones. En la q.6 del *Quodl.* VI, que lleva por título *Utrum cognitio intuitiva possit esse de obiecto non existente*, sostiene la posibilidad de este tipo de intuiciones gracias a la omnipotencia divina. La potencia absoluta de Dios es, una vez más, la clave de su respuesta: "el conocimiento intuitivo puede versar sobre un objeto no existente gracias a la potencia divina. Lo cual lo pruebo, en primer lugar, por el artículo de la fe "Creo en Dios Padre todopoderoso", que entiendo de esta manera: hay que atribuir a la potencia divina todo aquello que no incluye una contradicción manifiesta; pero que Dios haga eso no incluye contradicción; luego, etc.

"Además en este artículo se incluye aquella famosa proposición de los teólogos: todo lo que Dios produce mediante las causas segundas, puede producirlas y conservarlas inmediatamente, sin ellas. A partir de esta proposición arguyo de este modo: todo efecto que Dios puede hacer por medio de una causa segunda puede hacerlo inmediatamente por sí mismo; pero puede producir un conocimiento intuitivo corporal mediante un objeto; luego puede producirlo inmediatamente por sí mismo"[104]. El texto es tan claro que no requiere de mayor explicación.

Por otra parte, en el *Quodlibeto V* hace Ockham otras precisiones importantes. Se plantea, entre otras, la siguiente objeción que luego intenta resolver: Si Dios nos

---

mucho que el primer objeto de aquel acto no exista ... porque la visión del color sensitiva puede conservarse por Dios el mismo color no existente; y sin embargo esta visión se termina al color como al primer objeto, y por la misma razón la visión intelectiva) (*In I Sent.*, prol., q. 1, p. 38, lin.15 -p. 39, lin.7).

104 *Quodl*. VI, q.6

hiciese intuir como presente un objeto que realmente no está presente, Dios nos engañaría.

En su respuesta, Ockham, después de recordarnos las condiciones para que pueda darse un asentimiento evidente concluye que Dios no puede causar en nosotros un conocimiento por el cual se nos haga **evidente** la presencia de una cosa que en realidad está ausente. Dios no puede incurrir en semejante contradicción, pero sí puede producir en nosotros -afirma- un *actum creditivum*[105] por el cual nosotros creamos, firmemente convencidos, que una cosa está presente cuando en realidad está ausente. Es lo que Boehner llama un acto de convicción subjetiva sin evidencia fáctica[106].

Aparte de que al elaborar aquella frágil distinción entre evidencia y creencia se ve que ni el mismo Ockham respeta el principio de economía metafísica cuando no puede resolver algún problema, es importante señalar aquí que con esto se está admitiendo la posibilidad de que Dios nos engañe. Basta con que solo se admita la mera posibilidad lógica de que Dios nos engañe para que exista la posibilidad de

---

105 "*Ad primum istorum dico, quod Deus non potest causare in nobis cognitionem talem, per quam evidenter appareat nobis res esse praesens, quando est absens. Quia hoc includit contradictionem, quia cognitio talis evidens importat, quod ita sint in re, sicut denotatur per propositionem cui fit assensus. Et per consequens, cum cognitio evidens huius propositionis: res est praesens, importat rem esse praesentem, oportet quod sit praesens. Aliter non esset cognitio evidens. Et tu ponis quod sit absens. Et ita ex illa positione, cum cognitione evidenti, sequitur manifesta contradictio, scilicet quod res sit praesens et quod non sit praesens. Et ideo Deus non potest causare talem cognitionem evidentem. Tamen Deus potest causare* ***actum creditivum****, per quam credo rem esse praesentem, quae est absens. (...) Per talem actum fidei potest apparere res esse praesens, quando est absens; non tamen per actum evidentem*" (Al primero de éstos digo, que Dios no puede causar en nosotros cognición tal, por la cual evidentemente aparezca a nosotros que la cosa es presente, cuando es ausente. Porque esto incluye contradicción, porque cognición tal evidente importa, que así sean en la cosa, como se denota por la proposición a la cual se hace asentimiento. Y, por consiguiente, como la cognición evidente de esta proposición: la cosa es presente, importa que la cosa sea presente, es necesario que sea presente. De otro modo no sería cognición evidente. Y tú pones que sea ausente. Y así de aquella posición, con cognición evidente, sigue contradicción manifiesta, a saber, que la cosa sea presente y que no sea presente. Y por eso Dios no puede causar tal cognición evidente. Sin embargo, Dios puede causar acto creditivo, por el cual creo que la cosa es presente, que es ausente. (...) Por tal acto de fe puede aparecer que la cosa es presente, cuando es ausente; no sin embargo por acto evidente) (*Quodl*., V, q.5).

106 Cfr. Boehner, op. cit. p. 281.

que Dios siempre nos mantenga en el error. Esta posibilidad es la anticipación del *Deus deceptor* cartesiano. S. Rábade sostiene: "El Dios omnipotente de Ockham se puede convertir, haciendo uso -siempre legítimo de él- de su poder, en un *Deus deceptor*, prenuncio del *Genius malignus* de Descartes. Son soluciones del tipo de *deus ex machina*, a las que están abocadas las metafísicas, como las de Ockham y Descartes, que tienen su último respaldo en la voluntad absolutamente "descontrolada" de Dios. Descartes buscó salida de su duda por medio de las ideas claras y distintas. A Ockham no le es legítimo ese recurso. La certeza sobre este mundo contingente surge precisamente por virtud de la intuición. Mas la posibilidad de la intuición de realidades no existentes parece descartar en definitiva esa norma de certeza"[107].

El problema radica en que el aceptar esta posibilidad quita todo el valor a la intuición, la cual -en su teoría- es el único fundamento posible para el conocimiento experimental o científico. Etienne Gilson comenta esta situación con las siguientes palabras: "Si Dios puede producir en nosotros la intuición de algo que actualmente no existe, ¿podemos estar todavía seguros de que existe lo que percibimos como real? En otros términos: si es posible para Dios hacernos percibir un objeto que en realidad no existe, ¿tenemos alguna prueba de que este mundo no sea una gran fantasmagoría detrás de la cual no exista nada en realidad?"[108].

Independientemente de las soluciones que Ockham intentó dar a este asunto sigue en pie la dificultad clave: "El conocimiento -son palabras de Gilson- seguirá siendo el mismo, aunque todos los objetos fuesen destruidos; para hacer posible el conocimiento bastan la mente y Dios"[109]. Es aquí donde se fundamenta la acusación de escepticismo que se le hace a Ockham.

Esta tesis ha dado origen a una amplia bibliografía, pues es claro que sus consecuencias son muy importantes en toda la filosofía y en nuestro autor. Algunos estudiosos como Michalski y Gilson la han vinculado a un escepticismo radical. Otros, como Boehner y Day han intentado salir al paso de tales críticas. Un estudio

---

107 S. Rábade, *Guillermo de Ockham y la Filosofía del Siglo XIV*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1966, p. 114.

108 E. Gilson*, La Unidad de la experiencia Filosófica*, Ediciones Rialp, 1973, p. 105.

109 *Ibidem*, p. 106.

histórico de la polémica desencadenada sobre este punto se encuentra en "El problema de la intuición de lo no existente y el escepticismo ockhamista" del Prof. Angel Luis González. Allí el autor señala: "De ahí que sea fácil sugerir que del planteamiento y solución que Ockham pone del problema de la intuición de lo no existente, se desprende un camino abierto al escepticismo de la razón natural. Es llanamente patente que defendiendo que Dios puede producir en nosotros la intuición de algo no presente existencialmente, pueda al menos plantearse la pregunta que más atrás vimos que se hacía Gilson: ¿podemos estar todavía seguros de que existe lo que percibimos como real? (...) Si es en virtud del poder divino que puede sostenerse que podamos ver algo que no existe, ¿no se convierte de hecho a Dios en un *deus deceptor*?"[110].

Como dice el Miralbell, podría concluirse -teniendo en cuenta la amplia repercusión que estas tesis ockhamistas tuvieron a través del nominalismo- que aquí está uno de los puntos originarios del decaimiento escéptico en que se vio sumida la filosofía. Precisamente este escepticismo fue al que se enfrentó Descartes y el que lo llevó a buscar una certeza radical que no tuviese réplica alguna. Pues, "¿qué es la hipótesis cartesiana de la posibilidad de un genio maligno, que puede hacer engañoso el testimonio de los sentidos, y en general de todo el conocimiento, incluso de las más claras y distintas ideas matemáticas, sino una versión menos teológica de aquella hipótesis ockhamista? En ambos casos es la hipótesis de un ser superior, que puede "decepcionar" completamente la intencionalidad natural del propio conocimiento, en lo que tiene precisamente de hacer presente la realidad misma"[111].

Estrechamente relacionado con este primer corolario se encuentra el segundo, que trata de la posibilidad del conocimiento intuitivo de realidades puramente inteligibles.

---

110 A. L. González, *El problema de la intuición de lo no existente y el escepticismo ockhamista*, Anuario Filosófico, Vol. X, n.2, 1977, pp. 137-138.

111 Ignacio Miralbell, *Guillermo de Ockham, precursor de la gnoseología moderna*, Universidad de Navarra, apuntes no publicados, 1989.

2. Profundización Corolario I: Génesis del Escepticismo Moderno

Parte A: Reconstrucción y Análisis Detallado del Argumento Ockhamista

El argumento ockhamista sobre la posibilidad de intuición de lo no-existente merece un análisis lógico cuidadoso, pues su aparente paradoja ha llevado a malinterpretaciones. Reconstruyamos el argumento en forma canónica para evaluar su validez.

1. Formulación rigurosa del argumento

Premisa 1 (Principio de omnipotencia divina):

Dios puede causar directamente cualquier efecto que no implique contradicción lógica formal.

Fundamentación: De *potentia absoluta Dei*, Dios no está limitado por el orden natural de causas segundas que Él mismo estableció. Como dice Ockham en *Quodlibeta* I, q. 1:

Omne absolutum distinctum totum potest Deus facere et conservare sine alio absoluto

"Dios puede hacer y conservar cualquier absoluto distinto sin otro absoluto"

Premisa 2 (Naturaleza de la notitia intuitiva):

La *notitia intuitiva* es un efecto absoluto en el intelecto, realmente distinto tanto del objeto conocido como del intelecto mismo (considerado como sustancia).

Fundamentación: La intuición es una cualidad (*qualitas*) accidental que inhiere en el intelecto. No es idéntica al intelecto ni al objeto, sino un accidente distinto.

Premisa 3 (Separabilidad de efectos distintos):

Si A y B son efectos realmente distintos, y A puede existir sin B en el orden natural, entonces Dios puede hacer que A exista sin B.

Fundamentación: La dependencia causal natural no es necesidad metafísica. Lo que naturalmente depende de X puede, por potencia divina absoluta, existir sin X si no hay contradicción.

Conclusión 1 (De P1, P2, P3):

Por tanto, Dios puede causar *notitia intuitiva* sin que exista el objeto naturalmente requerido.

Premisa 4 (Indistinguibilidad subjetiva):

Una *notitia intuitiva* causada por Dios sin objeto sería subjetivamente indistinguible de una *notitia intuitiva* causada naturalmente por objeto presente.

Fundamentación: Si la intuición es el mismo tipo de acto mental en ambos casos, el sujeto no puede distinguir intrínsecamente si fue causada naturalmente o sobrenaturalmente.

Conclusión 2 (Consecuencia epistémica):

Por tanto, no hay garantía intrínseca en la evidencia subjetiva de que el objeto intuido existe realmente.

2. Defensa ockhamista contra la objeción de contradicción

Objeción inmediata: "Intuir lo no-existente es contradictorio, porque 'intuir' implica aprehender lo presente-existente."

Respuesta de Ockham: Esta objeción confunde dos sentidos de "intuir lo no-existente":

Sentido 1 (contradictorio):

Intuir X Y simultáneamente afirmar que X existe y no existe.

- *Esto* es contradictorio: "X existe ∧ X no existe"

Sentido 2 (no-contradictorio):

Tener una *notitia* del tipo intuitivo de X, aunque X no exista.

- *Esto* no es contradictorio: "Tengo intuición-de-X ∧ X no existe"

La clave está en distinguir:

- *Contenido intencional de la intuición (aquello* de lo cual es intuición)

- *Existencia real* del contenido intencional

Ockham sostiene que puede haber disociación entre ambos *de potentia absoluta Dei*. Análogamente a cómo puedo soñar con un centauro (contenido intencional)

sin que existan centauros (existencia real), puedo tener intuición intelectual de Sócrates sin que Sócrates exista.

Texto clave de Ockham (Quodlibeta VI, q. 6):

Deus potest facere omnem effectum qui non includit contradictionem. Sed notitia intuitiva rei non existentis non includit contradictionem

"Dios puede hacer todo efecto que no incluye contradicción. Pero el conocimiento intuitivo de una cosa no existente no incluye contradicción"

3. La distinción crucial: de potentia absoluta vs. de potentia ordinata

Para evitar escepticismo universal, Ockham introduce una distinción crucial:

De potentia absoluta (por potencia absoluta):

Considerando lo que Dios puede hacer sin contradicción, prescindiendo de su ordenación actual. Aquí, Dios *podría* causar intuición de no-existente.

De potentia ordinata (por potencia ordenada):

Considerando lo que Dios hace según su ordenación actual, las leyes naturales que Él mismo estableció. Aquí, Dios *no causa* intuición de no-existente.

Por tanto:

- *Posibilidad metafísica*: Sí (no hay contradicción)

- *Actualidad de facto*: No (Dios no engaña)

Confiamos en que nuestras intuiciones son veraces porque confiamos en la veracidad divina (*veritas Dei*), no porque haya garantía intrínseca en la evidencia subjetiva.

Como explica Ockham:

De potentia Dei ordinata, Deus non facit istud; sed de potentia absoluta posset

"Por la potencia de Dios ordenada, Dios no hace esto; pero por la potencia absoluta podría"

Parte B: Consecuencias Epistémicas y Teológicas

1. Pérdida de garantía intrínseca de verdad

La doctrina ockhamista introduce una grieta fundamental en la epistemología clásica.

En Aristóteles y Tomás:

La verdad está intrínsecamente ligada a la evidencia:

Veritas est adaequatio intellectus et rei - "La verdad es adecuación del intelecto y la cosa" (*ST* I, q. 16, a. 1)

Cuando hay verdadera adecuación, el intelecto no puede errar de modo evidente. La evidencia es signo infalible de verdad porque *es* la verdad aprehendida. No puede haber evidencia falsa, porque la evidencia implica conformidad real con el objeto.

Como dice Tomás:

Intellectus semper est verus circa quod quid est - "El intelecto siempre es verdadero respecto de lo que es la esencia" (*ST* I, q. 85, a. 6)

Y sobre el error:

Falsitas non potest esse in sensu nisi per accidens... Intellectus autem falsus non potest esse nisi per accidens

"La falsedad no puede estar en el sentido sino accidentalmente... El intelecto falso tampoco puede ser sino accidentalmente" (*ST* I, q. 17, a. 2)

En Ockham:

La evidencia subjetiva no garantiza intrínsecamente verdad objetiva. Puedo tener evidencia subjetiva máxima (intuición clara y distinta) y estar equivocado sobre la existencia del objeto. La garantía de verdad es *extrínseca*: depende de que Dios, de facto, no cause intuiciones de no-existentes.

Esta es una revolución epistemológica: la verdad ya no se identifica con evidencia intrínseca, sino con:

- Evidencia subjetiva + Garantía divina extrínseca = Certeza objetiva

2. Anticipación estructural de la duda metódica cartesiana

La similitud entre la posición ockhamista y la duda metódica de Descartes es notable, aunque Ockham no extrae las mismas consecuencias escépticas.

Tabla: Estructura Paralela: Ockham (S. XIV) Y Descartes (S. XVII)

Aspecto	Ockham (s. XIV)	Descartes (s. XVII)
Conocimiento del singular	Conocimiento intuitivo directo del singular (*notitia intuitiva*)	Conocimiento claro y distinto del yo singular (*cogito*)
Punto de partida epistemológico	Intuición del singular existente	Intuición de la propia existencia pensante (*ego cogitans*)
Rechazo de mediación	Rechazo de *species intelligibilis*	Rechazo de *species* sensibles (ideas innatas directas)
Universal	Signo mental sin fundamento real (*fictum*)	Idea general formada por abstracción de lo singular
Sustancia	Solo sustancias individuales (nominalismo)	Dos sustancias: *res cogitans* (singular) y *res extensa*
Conocimiento inmediato	*Notitia intuitiva*: aprehensión directa sin mediación	*Cogito*: certeza inmediata de la propia existencia
Duda y certeza	Posibilidad de error en conocimiento abstractivo	Duda metódica hasta alcanzar certeza del *cogito*
Relación mente-mundo	Conocimiento directo de singulares externos	Conocimiento directo solo del yo; mundo externo requiere prueba
Fundamentación del conocimiento	Intuición sensible-intelectual del singular	Intuición intelectual pura del ego pensante
Consecuencia para la ciencia	Ciencia de proposiciones sobre singulares	Ciencia matemática de ideas claras y distintas

Nota explicativa:

Esta tabla revela la estructura paralela entre el intuicionismo epistemológico de Ockham y el proyecto cartesiano. Ambos pensadores parten de una intuición inmediata del singular (el objeto externo en Ockham, el *ego* pensante en Descartes) como punto de partida indubitable. Ambos rechazan la mediación de *species* y buscan un conocimiento directo e inmediato. Sin embargo, mientras Ockham mantiene el acceso directo al mundo exterior mediante *notitia intuitiva*, Descartes internaliza radicalmente el punto de partida: solo el *cogito* es inmediatamente cierto, y el mundo externo requiere demostración. Esta diferencia marca el paso del nominalismo medieval al idealismo moderno.

Continuidades históricas:

- Primacía del conocimiento intuitivo inmediato sobre la abstracción mediada
- Rechazo de la teoría escolástica de las *species* como intermediarias cognitivas
- Énfasis en la certeza subjetiva como criterio epistemológico fundamental
- Desconfianza hacia el conocimiento universal abstracto de la escolástica aristotélica

Rupturas significativas:

- Ockham: intuición del singular EXTERNO (realismo directo)
- Descartes: intuición del *ego* INTERNO (giro subjetivo, posible idealismo)
- Ockham: no hay problema del mundo externo (acceso directo)
- Descartes: problema del mundo externo (requiere prueba teológica)
- Ockham: dualismo epistemológico (intuitivo/abstractivo)
- Descartes: dualismo ontológico (*res cogitans* / *res extensa*)

*Texto cartesiano que recuerda a Ockham (*Meditaciones Metafísicas, Primera Meditación):

Supponam... aliquem Deum... qui me fefellerit quoties duo et tria simul addo

"Supondré... que algún Dios... me engañe cuantas veces sumo dos y tres"

La diferencia es que Descartes *actualiza* el escepticismo metodológicamente (duda de todo hiperbólicamente), mientras Ockham solo admite la *posibilidad* metafísica del engaño divino sin dudar *de facto*.

Pero la estructura es idéntica:

1. Posibilidad metafísica de error evidente (por intervención divina)

2. Necesidad de garantía extrínseca (veracidad divina)

3. Certeza como resultado de evidencia + garantía teológica

3. El problema teológico de fondo: ¿Puede Dios engañar?

Aquí emerge una diferencia teológica fundamental entre Ockham y Tomás.

Para Tomás: Dios NO PUEDE engañar

No es solo que no lo haga *de facto*, sino que no lo *puede* hacer, porque contradice su esencia:

Deus est ipsa veritas... Unde impossibile est quod Deus sit fallax

"Dios es la verdad misma... De donde es imposible que Dios sea falaz" (*ST* I, q. 16, a. 5)

Engañar implicaría causar falsedad en el intelecto, pero Dios, siendo *ipsa veritas* (la verdad misma), no puede ser causa de falsedad. Esto no es limitación de su omnipotencia, sino consecuencia de su perfección: Dios no puede contradecirse a sí mismo.

Por tanto, para Tomás, la hipótesis ockhamista es metafísicamente imposible desde el principio. Dios no puede causar intuición evidente de lo no-existente porque eso sería causar error evidente, lo cual contradice su naturaleza como verdad subsistente.

Para Ockham: Dios PUEDE engañar de potentia absoluta

No hay contradicción metafísica en que Dios cause error evidente. La "veracidad" de Dios no es parte de su esencia necesaria, sino de su voluntad ordenada actual. *De potentia absoluta*, Dios podría engañar sin contradecirse.

Esta posición es consecuencia del voluntarismo teológico de Ockham: nada es intrínsecamente bueno o malo, verdadero o falso, independientemente de la voluntad divina. La veracidad de Dios es contingente (depende de su voluntad), no necesaria (no deriva de su esencia).

Ockham explícitamente afirma en *Quodlibeta* VI, q. 6:

Deus potest facere quod intellectus evidenter assentiat falso

"Dios puede hacer que el intelecto asienta evidentemente a lo falso"

Esta proposición fue condenada oficialmente en 1346-47, como veremos a continuación.

Parte C: La Condena de 1346/47 y su Significado Histórico

1. Contexto histórico de la condena

En 1346-47, pocos años después de la muerte de Ockham (1347), el canciller de la Universidad de París condenó una lista de proposiciones consideradas erróneas. Entre ellas, la proposición 58 condena explícitamente la tesis ockhamista sobre intuición de no-existente.

Texto de la Proposición 58 condenada:

Quod Deus potest facere quod intellectus creatus assentiat evidenter falso

"Que Dios puede hacer que el intelecto creado asienta evidentemente a lo falso"

Calificación: *Error in philosophia et fide* (error en filosofía y en la fe)

2. Razones teológicas de la condena

La condena no fue arbitraria, sino que respondía a preocupaciones teológicas profundas:

a) Contradice el axioma: Deus non est causa deceptionis

Si Dios puede causar error evidente, entonces Dios puede ser causa de engaño. Pero esto contradice el axioma teológico fundamental de que Dios, siendo verdad y bondad suma, no puede ser causa de engaño o error.

La tradición patrística y escolástica había establecido firmemente que, aunque Dios permite el error (como consecuencia del libre albedrío humano), no lo *causa* directamente, especialmente no causaría error *evidente* que el sujeto no pudiera corregir.

b) Pone en duda la certeza de la fe

Si Dios puede causar error evidente sobre cualquier cosa, ¿cómo estar ciertos de la Revelación? Los artículos de fe se presentan al intelecto con evidencia de credibilidad (por milagros, profecías, etc.). Si Dios puede causar evidencia falsa, entonces la evidencia de credibilidad no garantiza verdad de la Revelación.

Esto abre la puerta al fideísmo radical: creer sin fundamento racional alguno, por mero voluntarismo.

c) Erosiona confianza en el conocimiento natural

Si no podemos confiar en la evidencia intelectual más clara (intuición directa), entonces todo el edificio del conocimiento natural se derrumba. La teología natural (pruebas de la existencia de Dios, conocimiento de atributos divinos por razón natural) deviene imposible.

Esto llevaría a una separación radical entre fe y razón, donde la razón no puede proporcionar ningún fundamento fiable para la fe.

3. Respuesta de la tradición tomista

La tradición tomista vio en la condena una vindicación de su posición. Comentaristas como Juan Capreolo (1380-1444), el "Príncipe de los tomistas", argumentaron que la posición condenada es consecuencia lógica del rechazo ockhamista de las especies inteligibles y de la distinción real entre esencia y existencia.

Capreolo argumenta (*Defensiones Theologiae Divi Thomae*, I Sent., d. 3, q. 1):

1. Si el conocimiento no requiere conformidad formal con el objeto (como sostiene Ockham al rechazar *species*)

2. Entonces no hay relación intrínseca entre conocimiento verdadero y objeto real

3. Entonces Dios puede causar conocimiento sin objeto

4. Entonces puede causar conocimiento evidente falso

La solución tomista: mantener que el conocimiento verdadero requiere conformidad formal (*similitudo*), lo cual hace imposible que Dios cause conocimiento verdadero de lo falso sin contradecirse.

4. Significado histórico y anticipación de debates modernos

La condena de 1346-47 marca un hito en la historia de la epistemología occidental. Establece límites ortodoxos al voluntarismo teológico y preserva el realismo epistemológico contra derivaciones escépticas.

Sin embargo, el problema planteado por Ockham no desaparece. Reaparece en formas diversas:

En la Reforma:

La cuestión de la certeza de la fe sin autoridad eclesiástica infalible. Si no hay garantía externa (magisterio), ¿cómo estar cierto de la correcta interpretación de la Escritura?

En Descartes:

La hipótesis del genio maligno recoge exactamente el problema ockhamista: ¿cómo garantizar que evidencia subjetiva corresponde a realidad objetiva?

En Hume:

El escepticismo sobre causalidad: podemos tener impresión constante de sucesión A-B, pero no evidencia de conexión necesaria. Análogo a: podemos tener intuición de X, pero no garantía de que X exista.

En Kant:

La distinción fenómeno-noúmeno: podemos conocer cómo se nos aparecen las cosas, pero no las cosas en sí. Análogo a: podemos tener intuición (fenómeno), pero no acceso a la cosa real (noúmeno).

La problemática ockhamista sobre la relación entre evidencia subjetiva y verdad objetiva atraviesa toda la modernidad.

Tabla: Estructura de la Certeza Epistémica Comparada

Tomás de Aquino Vs. Guillermo de Ockham

Aspecto	**Tomás de Aquino**	**Guillermo de Ockham**
Fundamento de la certeza	Adecuación intelecto-realidad (*adaequatio intellectus et rei*)	Evidencia intuitiva inmediata (*notitia intuitiva evidente*)
Tipo de certeza primaria	Certeza de los primeros principios (*per se nota*)	Certeza de la existencia singular presente (*an sit*)
Modo de acceso a la certeza	Abstracción de lo necesario desde lo contingente	Intuición directa de lo contingente existente
Papel de los sentidos	Punto de partida necesario pero insuficiente	Punto de partida y fuente de certeza inmediata
Certeza del conocimiento universal	Certeza *propter quid* (por las causas)	Certeza *ex suppositione terminorum* (hipotética)
Certeza del conocimiento singular	Indirecta (*per reflexionem ad phantasmata*)	Directa e inmediata (*per se et intuitive*)
Papel del intelecto agente	Necesario para actualizar lo inteligible	Rechazado o minimizado (conocimiento directo)
Garantía de verdad	Conformidad con la esencia real (forma)	Causación natural por el objeto presente

Aspecto	Tomás de Aquino	Guillermo de Ockham
Posibilidad de error	En juicios complejos y razonamientos	En conocimiento abstractivo y ausencia del objeto
Modelo de ciencia cierta	Demostración silogística desde principios necesarios	Proposiciones evidentes sobre singulares existentes

Nota explicativa:

Esta tabla revela dos concepciones radicalmente distintas de la certeza epistémica. Para Tomás, la certeza máxima reside en el conocimiento universal de las esencias y los primeros principios (*per se nota*), alcanzados mediante abstracción intelectual. El conocimiento del singular es derivado e indirecto. Para Ockham, en cambio, la certeza primaria y más perfecta es la del singular existente aprehendido mediante *notitia intuitiva*: certeza inmediata, evidente, sin mediación. Esta inversión de prioridades epistémicas tiene consecuencias fundamentales para la concepción de la ciencia: mientras Tomás busca certeza *propter quid* (por las causas necesarias), Ockham se conforma con certeza *ex suppositione* (hipotética) basada en la evidencia de singulares.

Consecuencias para la teoría del conocimiento:

- Inversión de prioridades: Tomás privilegia lo universal y necesario; Ockham, lo singular y contingente.
- Concepción de la ciencia: Tomás defiende una ciencia demostrativa *propter quid*; Ockham acepta una ciencia descriptiva *quia*.
- Papel de la abstracción: Central y constitutivo en Tomás; minimizado o eliminado en Ockham.
- Estatuto de los sentidos: Instrumentales en Tomás; fuente directa de certeza en Ockham.
- Fundamentación última: Para Tomás, la *adaequatio* con la forma real; para Ockham, la causación natural del acto cognitivo.

Evaluación desde la perspectiva tomista:

- Fortaleza del tomismo: Fundamenta la necesidad y universalidad del conocimiento científico.
- Debilidad del tomismo: Debe explicar cómo accedemos intelectualmente a lo singular concreto.
- Fortaleza del ockhamismo: Certeza inmediata e indubitab le del singular presente.

- Debilidad del ockhamismo: Dificultad para fundamentar conocimiento universal necesario.

Observaciones:

1. *Continuidad Ockham → Descartes*: La estructura argumentativa es idéntica (posibilidad de engaño divino + necesidad de garantía teológica externa), aunque Descartes actualiza metodológicamente lo que Ockham solo admite metafísicamente.

2. *Ruptura con Tomás*: Tanto Ockham como Descartes rompen con el realismo tomista que hace intrínseca la garantía de verdad. Ambos externalizan la garantía en la veracidad divina.

3. *Diferencia Ockham-Descartes*: Ockham no duda de facto (solo admite posibilidad); Descartes duda metódicamente (actualiza la duda para refundar certeza).

4. *Problema común*: Los tres enfrentan: ¿cómo garantizar que representación mental corresponde a realidad extramental? Tomás: por conformidad formal. Ockham y Descartes: por garantía divina.

Transición a la conclusión del corolario: El análisis precedente muestra que el Corolario I de Ockham sobre la posibilidad de intuición de lo no-existente no es una curiosidad técnica, sino que contiene en germen el problema fundamental de la epistemología moderna: la relación entre evidencia subjetiva y verdad objetiva, entre certeza psicológica y garantía ontológica. La condena de 1346-47 intentó cerrar esta puerta escéptica, pero el problema reaparecerá constantemente en la filosofía moderna, desde Descartes hasta Kant, pasando por los empiristas británicos. Ockham, aun sin intención escéptica, abrió una grieta en el edificio del realismo medieval que la modernidad ensanchará hasta convertirla en abismo.

3. Corolario II: *noticia intuitiva* de cosas puramente inteligibles.

El ámbito de la intuición, según Ockham, no se reduce al campo de lo sensible, a pesar de que los ejemplos que usa al hablar de la intuición están tomados casi todos del mundo sensible. Ockham sostiene que también es posible conocer objetos meramente inteligibles, los cuales de ninguna manera pueden caer bajo los sentidos, como el conocer que se conoce, los actos de la voluntad, la tristeza y

otros fenómenos semejantes que el hombre experimenta en sí mismo[112]. Estas verdades contingentes acerca de realidades meramente inteligibles son un modo de conocimiento privilegiado por su intrínseca evidencia -son las más evidentes- y para corroborarlo trae a colación unas palabras de San Agustín acerca de la indubitabilidad con que el acto de fe se da en uno mismo, aunque no haya tal evidencia en aquello que se cree[113].

Este conocimiento se diferencia del de los objetos sensibles en que para conocer los objetos sensibles se precisa que la intuición intelectual esté precedida por la intuición sensible de los mismos objetos; en cambio, la intuición de los objetos meramente inteligibles no requiere de esa previa intuición sensible. Se refiere ahora a actos inteligibles reflejos en los que se evidencia la verdad de proposiciones como "yo pienso", "yo me deleito", etc. En los actos reflejos, aquello que se intuye intelectualmente con evidencia está desligado de la experiencia sensible. Nos

---

112 "*Patet etiam quod intellectus noster pro statu isto non tantum cognoscit ista sensibilia, sed in particulari et intuitive cognoscit aliqua intelligibilia quae nullo modo cadunt sub sensu, non plus quam substantia separata cadit sub sensu, cuismodi sunt intellectiones, actus voluntatis, delectatio consequens et tristitia et huiusmodi, quae potest homo experiri inesse sibi, quae tamen non sunt sensibilia nec sub aliquo sensu cadunt*" (Es patente también que nuestro intelecto para este estado no solo conoce estos sensibles, sino en particular e intuitivamente conoce algunos inteligibles que de ningún modo caen bajo el sentido, no más que la sustancia separada cae bajo el sentido, de los cuales son las intelecciones, actos de la voluntad, delectación consiguiente y tristeza y de este modo, que puede el hombre experimentar que inestán en sí, que sin embargo no son sensibles ni caen bajo algún sentido) (*In I Sent*., Prol., q. 1, p. 39, lin. 18 - p. 40, lin. 4).

113 "*Ex ista auctoritate (August.) patet quod intellectus aliqua intelligit quae prius erant sensata et aliqua non. Similiter patet quod istae veritates contingentes de istis intelligibilibus evidentissime cognoscuntur, ita quod de eis non potest aliquis habens notitiam, qualem habet aliquis de fide propria, dubitare. Igitur inter omnes veritates contingentes istae de mere intelligibilibus sunt evidentiores, et per consequens non praesupponunt aliquas alias ex quibus cognoscantur. Ex quo ulterius sequitur quod ad earum notitiam evidentem requiritur notitia intuitiva alicuius mere intelligibilis*" (De esta autoridad (Agust.) es patente que el intelecto inteligencía algunas cosas que antes eran sensadas y algunas no. De modo semejante es patente que estas verdades contingentes de estos inteligibles se conocen evidentísimamente, de modo que de ellas no puede alguno teniendo noticia, cual tiene alguno de fe propia, dudar. Por tanto, entre todas las verdades contingentes éstas de meros inteligibles son más evidentes, y por consiguiente no presuponen algunas otras de las cuales se conozcan. De lo cual ulteriormente sigue que para su noticia evidente se requiere noticia intuitiva de algún mero inteligible) (*Id.*, p.43, lin.24 - p.44 lin. 6).

hallamos en un ámbito de puros *cogitata* -actos de pensamiento, voluntad, deleite, tristeza- que no son sensibles ni caen bajo el sentido.

El asunto más importante es que este tipo de intuiciones intelectuales reflejas parecen gozar de un verdadero privilegio, por cuanto se trata de evidencias cuya contradicción inmediatamente se muestra como un absurdo, pues no parece que fuera posible el que Dios hiciera pensar a alguien que piensa, es decir, le hiciera ver la evidencia de la proposición "pienso", sin que hubiera de hecho acto alguno de pensar. Pareciera que en este tipo de proposiciones la ausencia de su fundamento causal implicaría la ausencia misma del objeto que las hace evidentes, y con ello dejarían de darse tales evidencias. Así lo explica De Muralt: "parece ser que su fundamento metafísico fundamental -el argumento *De Potentia Absoluta Dei*- no encuentra de ninguna manera el modo de aplicarse; que la Omnipotencia divina no puede -sin contradicción y engaño- producir inmediatamente tal conocimiento intuitivo del acto subjetivo de inteligir que causa la evidencia de la proposición "yo pienso", y, por tanto, en este único caso el acto de inteligir es especificado y causado necesariamente por su objeto. El conocimiento intuitivo que es necesariamente conocimiento de algo existente es el del acto subjetivo del alma. Ockham acaba de descubrir y de fundar, sin haberlo buscado deliberadamente, el privilegio de este "*cogito"* que tanto frecuenta la filosofía moderna"[114].

De Muralt pone de manifiesto que aquellas consideraciones tomadas de San Agustín se introducen en la teoría de Ockham con una nueva prerrogativa, por cuanto este tipo de evidencia es la única excepción posible al primer corolario, es decir, estas son las unicas intuiciones en las que no es posible intuir algo no existente. Veamos cómo lo explica De Muralt: "Ockham no lo dice expresamente; pero hay que recordar todo lo que decía de la omnipotencia divina, capaz de sustituir a la causalidad natural de la cosa en el conocimiento intuitivo, y acercar esa doctrina al problema presente: de donde se sigue que la proposición relativa a un puro inteligible como mi intelección, no sería indubitable si la potencia divina pudiese substituirla y ejercer inmediatamente la causalidad que aquella ejercía de modo habitual sobre el conocimiento intuitivo intelectual que causa suficientemente la evidencia de esta proposición. El argumento metafísico *De*

[114] De Muralt, A., *La connaissance intuitive du néant et l'évidence du "je pense". Art. 1, p.130. Studia Philosophica*, tomo 36, pp. 107-157.

Potentia Dei Absoluta y su corolario crítico del conocimiento intuitivo de una cosa que no existe, no halla aquí el modo de ser aplicado"[115].

Vemos, por tanto, que De Muralt ha puesto de manifiesto la relación entre los dos corolarios y que ha demostrado que, según los presupuestos de Ockham, la intuición de actos subjetivos de conciencia nunca puede ser intuición de algo no existente. Nos parece, con de Muralt, que en estos dos corolarios se encuentra ya incoada la nueva metodología cartesiana, con todas sus consecuencias para la filosofía moderna[116].

No obstante, esta doctrina no implica un escepticismo absoluto, como se evidencia en las interpretaciones equilibradas. Aunque la intuición de lo no existente parece inducir escepticismo al permitir evidencia sin correlato real, Boehner argumenta que preserva el valor objetivo de la ciencia real mediante la evidencia extrínseca de los hábitos cognoscitivos. Aristóteles, en *Analytica Posteriora* I, 31 (87b 28-30), distingue evidencia sensible de intelectual: "τὸ δὲ νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντασμάτων" (el pensar no existe sin imágenes), anclando el conocimiento en lo real. Santo Tomás, en Summa Theologiae I, q. 84, a. 7: "*Intellectus noster abstrahit speciem intelligibilem a principiis sensitivis*" (Nuestro intelecto abstrae la especie inteligible de los principios sensitivos), mantiene la adecuación intencional. Ockham, al separar intuición y abstracción, no niega toda certeza —la evidencia intrínseca de actos subjetivos permanece—, pero limita la demostración estricta (*demonstratio*) a probabilidades, equilibrando empirismo con lógica formal.

E. RELEVANCIA PARA LA EPISTEMOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

La teoría ockhamista del conocimiento intuitivo, aunque formulada en contexto medieval, presenta sorprendentes analogías con debates epistemológicos contemporáneos. Señalaremos brevemente tres áreas de relevancia:

1. Teorías causales del conocimiento

La concepción ockhamista del conocimiento intuitivo como causado directamente por el objeto, sin mediación de especies, anticipa las teorías causales contemporáneas del conocimiento (Goldman, Armstrong).

---

115 De Muralt, op. cit., art 34.4, p.10.

116 Cfr. Miralbell, *La Teoría de la Suposición*..., o.c., p. 40.

Para estas teorías, lo que hace que una creencia sea conocimiento no es su justificación interna sino su conexión causal apropiada con el hecho conocido. Ockham sostiene algo similar: la intuición es conocimiento porque es causada por la presencia del objeto, no porque esté mediada por representaciones justificadas.

La diferencia crucial es que las teorías causales contemporáneas son naturalistas (la causación es física), mientras que Ockham mantiene una metafísica teísta (Dios como causa última puede interrumpir la cadena causal natural).

2. Conocimiento directo vs. conocimiento por descripción

La distinción de Bertrand Russell entre "*knowledge by acquaintance*" (conocimiento por familiaridad) y "*knowledge by description*" (conocimiento por descripción) tiene notable paralelo con la distinción ockhamista entre conocimiento intuitivo y abstractivo.

Para Russell, solo tenemos "*acquaintance*" con *sense-data* presentes y con nuestros propios estados mentales. Todo lo demás es conocido "*by description*", mediante conceptos que designan sin presentar directamente.

Ockham diría algo similar: solo tenemos *notitia intuitiva* de singulares presentes (sensibles o inteligibles como nuestros actos mentales). Todo lo demás (universales, ausentes) es conocido abstractivamente, mediante conceptos que "suponen por" sin intuir directamente.

La diferencia está en que Russell es fenomenista (reduce objetos físicos a construcciones lógicas de *sense-data*), mientras Ockham es realista sobre sustancias singulares.

3. El problema del escepticismo externo

Como hemos señalado, el corolario ockhamista sobre intuición de lo no-existente plantea el problema del escepticismo sobre el mundo externo que dominará la epistemología moderna y contemporánea.

Respuestas contemporáneas incluyen:

- **Fiabilismo:** Lo que importa es que el proceso cognitivo sea confiable de facto, no que tengamos certeza absoluta (esto es similar a la confianza ockhamista en la *potentia ordinata*)

- **Externalismo:** El conocimiento requiere conexión apropiada con el mundo, no solo estados internos correctos (esto restaura algo del realismo tomista)

- **Contextualismo:** Los estándares de conocimiento varían según contexto; en contextos ordinarios no consideramos escenarios escépticos (esto es pragmático, no tiene paralelo medieval)

Ninguna de estas respuestas habría satisfecho a Santo Tomás, quien sostendría que el problema mismo surge de una concepción errónea del conocimiento (como representación o designación en lugar de asimilación formal).

Sin embargo, la primacía del conocimiento intuitivo, aun garantizando la aprehensión inmediata de lo singular existente, no agota la función propia del entendimiento humano. La posibilidad de formular juicios universales, de razonar discursivamente y de constituir un saber comunicable exige un tipo de conocimiento que, sin añadir nuevas realidades al orden del ser, permita al intelecto operar más allá de la presencia efectiva de lo conocido. Es en este contexto donde Ockham introduce la noción de conocimiento abstractivo, cuya función y alcance resultan decisivos para comprender su teoría de los conceptos, del significado y de la universalidad lógica, objeto del capítulo siguiente.

CAPÍTULO TERCERO: CONOCIMIENTO DEL SINGULAR Y CONTRASTE EPISTEMOLÓGICO CON EL TOMISMO

A. CONTRASTE CON LA DOCTRINA TOMISTA DEL CONOCIMIENTO SENSIBLE-INTELECTUAL

La doctrina ockhamista del conocimiento —en particular la primacía del conocimiento intuitivo de lo singular y el estatuto específico del conocimiento abstractivo— representa una ruptura decisiva con la epistemología aristotélico-tomista. Para apreciar plenamente la originalidad y las implicaciones de esta posición, conviene contrastarla de modo sistemático con la teoría tomista del conocimiento, especialmente en lo referente al conocimiento del singular y al papel del intelecto. Este contraste mostrará que no se trata de meras diferencias terminológicas, sino de concepciones distintas del conocer, cuyas consecuencias se proyectan sobre la teoría del universal, la semántica lógica y, finalmente, sobre la concepción ockhamista de la ciencia.

1. La tesis tomista fundamental: división del trabajo cognitivo

La arquitectura cognitiva de santo Tomás se basa en una división fundamental del trabajo entre sentidos e intelecto, cada uno con su objeto propio (*obiectum proprium*):

- *Sentidos*: Conocen directamente lo singular material concreto
- *Intelecto*: Conoce directamente lo universal abstracto

Esta división no es arbitraria, sino que sigue el principio de proporcionalidad entre facultad y objeto. Como establece Tomás en la *Summa Theologiae*:

Intellectus noster non potest cognoscere directe et primo singularia materialia

"Nuestro intelecto no puede conocer directa y primariamente los singulares materiales" (*ST* I, q. 86, a. 1)

Y en el mismo artículo explica por qué:

Obiectum intellectus nostri, secundum praesentem statum, est quidditas rei materialis, quae a phantasmatibus abstrahitur

"El objeto de nuestro intelecto, según el estado presente, es la quididad de la cosa material, que es abstraída de los fantasmas" (*ST* I, q. 86, a. 1)

El intelecto humano, en su estado presente (unido al cuerpo), está naturalmente proporcionado a conocer esencias (*quidditates*) de cosas materiales mediante abstracción. Lo singular *en cuanto singular* —es decir, con todas sus condiciones materiales individuantes (*hic et nunc*, aquí y ahora)— excede el objeto formal del intelecto.

Por el contrario, los sentidos conocen directamente lo singular:

Sensus cognoscit singulare directe

"El sentido conoce lo singular directamente" (*ST* I, q. 86, a. 1)

Esta no es una limitación o defecto de los sentidos, sino su perfección propia: están naturalmente ordenados a captar lo concreto, lo presente, lo material en sus determinaciones singulares.

2. Conocimiento intelectual del singular en Tomás: modo indirecto

Si el intelecto no puede conocer directa y primariamente lo singular material, ¿de qué modo llega a conocerlo? Tomás responde: de modo indirecto, mediante una *reflexio* sobre el *phantasma* sensible del cual se abstrajo la *species intelligibilis*. El conocimiento intelectual del singular no es, por tanto, *per se et directe*, sino *per accidens* y en dependencia del soporte imaginativo.

El proceso es el siguiente:

Fase 1: Los sentidos externos captan el objeto singular (v.g., Sócrates)

Fase 2: Los sentidos internos (imaginación, memoria) forman el fantasma (φάντασμα), imagen sensible singular de Sócrates

Fase 3: El intelecto agente actualiza la forma inteligible potencialmente presente en el fantasma, produciendo la *species intelligibilis* universal ("humanidad")

Fase 4: El intelecto posible, informado por esta especie, conoce directamente el universal "hombre"

Fase 5: El intelecto puede "volverse" reflexivamente sobre el fantasma del cual abstrajo la especie, conociendo así indirectamente al singular Sócrates

Como explica Tomás:

Intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium; indirecte autem et quasi per quandam reflexionem potest cognoscere singulare

"Nuestro intelecto directamente solo es cognoscitivo de universales; indirectamente, sin embargo, y como por cierta reflexión, puede conocer lo singular" (*ST* I, q. 86, a. 1)

Esta reflexión no es un acto posterior y separado, sino un movimiento del intelecto que, al captar el universal, puede "regresar" al fantasma particular del cual lo abstrajo. Es análogo a cómo, al ver una fotografía, podemos abstraer características generales ("este es un tipo de paisaje montañoso"), pero luego reflexionar sobre la fotografía particular ("esta foto específica fue tomada en los Alpes").

3. Razón de la imposibilidad de intuición intelectual directa del singular

¿Por qué el intelecto no puede intuir directamente lo singular material? La respuesta tomista apela a la naturaleza misma del intelecto y del singular material.

a) Naturaleza del intelecto humano

El intelecto humano es una facultad *inmaterial, capaz de conocer formas separadas de la materia. Su operación propia es la abstracción*: separar la forma de las condiciones materiales individuantes. Como facultad inmaterial, no está "proporcionada" a captar directamente la materialidad en cuanto tal.

Intellectus abstrahit species a conditionibus materialibus individuantibus

"El intelecto abstrae las especies de las condiciones materiales individuantes" (*ST* I, q. 85, a. 1, ad 2)

b) Naturaleza del singular material

Lo singular material es singular precisamente por la *materia signata (materia con dimensiones determinadas en espacio-tiempo:* hic et nunc). La singularidad está intrínsecamente ligada a las condiciones materiales. Pero estas condiciones son precisamente lo que el intelecto abstrae al conocer.

Cuando el intelecto conoce "hombre", prescinde de:

- *Hic* (este lugar específico)
- *Nunc* (este tiempo específico)
- Dimensiones concretas (esta estatura, este peso)
- Materia individual (esta carne, estos huesos)

Pero si prescinde de todo esto, prescinde de aquello por lo cual Sócrates es "Sócrates" y no "Platón". Por tanto, no puede conocer a Sócrates *qua* Sócrates (en

cuanto Sócrates), sino solo a Sócrates *qua* hombre (en cuanto partícipe de la naturaleza humana).

c) Proporcionalidad facultad-objeto

Tomás opera con un principio metafísico fundamental: *cada facultad está naturalmente proporcionada a su objeto propio*. La vista conoce colores, no sonidos. El oído conoce sonidos, no sabores. Esta proporcionalidad no es defecto, sino orden natural.

Aplicado al conocimiento intelectual:

- *Objeto propio del intelecto humano:* quidditas rei materialis (esencia de cosa material)
- *Modo propio de conocer*: abstracción de lo universal desde lo singular
- *Objeto directo*: lo universal
- *Objeto indirecto*: lo singular (por reflexión sobre fantasma)

Pretender que el intelecto intuya directamente singulares materiales sería como pretender que el ojo escuche sonidos: una violación del orden natural de las facultades.

4. Crítica ockhamista a la posición tomista

Ockham encuentra esta doctrina insatisfactoria por varias razones:

Objeción 1: Pérdida de evidencia inmediata

Si el conocimiento intelectual del singular es solo indirecto (por reflexión), entonces no hay evidencia inmediata de la existencia del singular. La certeza existencial quedaría relegada a los sentidos, pero los sentidos no producen ciencia. Entonces, ¿cómo fundamentar el conocimiento científico cierto de lo existente?

Objeción 2: Circularidad en el conocimiento del fantasma

Para conocer el singular por reflexión sobre el fantasma, debo primero conocer el fantasma mismo. Pero el fantasma es también singular. Entonces, ¿cómo conozco el fantasma? Si es por reflexión sobre otro fantasma, tenemos regresión infinita.

Objeción 3: Artificialidad del proceso

La doctrina tomista parece implicar un proceso cognitivo artificialmente complejo: primero abstraer universal, luego volver al fantasma para conocer singular. Pero la

experiencia inmediata sugiere que conocemos directamente singulares concretos (esta manzana, esta persona), no mediante procesos reflexivos complejos.

Objeción 4: Principio de economía

¿Por qué postular especies inteligibles intermedias, intelecto agente, intelecto posible, reflexión sobre fantasmas? Todo esto viola el principio de economía. Más económico sería afirmar que el intelecto puede conocer lo singular sin mediaciones ontológicas adicionales, bastando el objeto y el acto cognoscitivo.

5. Réplica tomista a las objeciones ockhamistas

Réplica a Objeción 1: Certeza sensible suficiente

La certeza de la existencia del singular no necesita ser intelectual para ser suficiente. Los sentidos proporcionan certeza de la existencia presente del objeto. El intelecto, al abstraer la esencia, presupone esta certeza sensible y la integra en su conocimiento.

No todo conocimiento debe ser intelectual para ser cierto. La certeza sensible es genuina certeza, aunque de orden inferior a la intelectual. El conocimiento científico no versa sobre la existencia de este singular aquí y ahora, sino sobre esencias universales y sus propiedades necesarias.

Como dice Tomás:

Sensus est cognoscitivus singularium... et hoc modo potest esse certitudo per sensum

"El sentido es cognoscitivo de singulares... y de este modo puede haber certeza por el sentido" (*De Ver.* q. 10, a. 5)

Réplica a Objeción 2: El fantasma es conocido por el sentido

No hay circularidad porque el fantasma es conocido directamente por el sentido interno (imaginación), no por reflexión intelectual. La imaginación retiene y reproduce imágenes sensibles sin necesidad de abstracción intelectual. El intelecto, al reflexionar sobre el fantasma, se apoya en el conocimiento sensible-imaginativo, no en otro conocimiento intelectual.

Réplica a Objeción 3: Complejidad no es artificialidad

La complejidad del proceso cognitivo tomista no es artificialidad, sino descripción fiel de la riqueza del acto de conocer. La experiencia inmediata de "conocer esta

manzana" es simple, pero el análisis filosófico revela las múltiples dimensiones involucradas: sensación, imaginación, abstracción, intelección, reflexión.

Análogamente, la experiencia inmediata de "ver" es simple, pero la óptica revela procesos complejos (refracción de luz, estimulación de retina, procesamiento cerebral). La complejidad del análisis no niega la simplicidad de la experiencia.

Réplica a Objeción 4: Economía no debe sacrificar verdad

El principio de economía es metodológico, no ontológico absoluto. No debemos multiplicar entidades *sin necesidad*, pero sí cuando son necesarias para explicar fenómenos. La arquitectura cognitiva tomista no es gratuita: cada elemento tiene función explicativa:

- *Species intelligibilis*: Explica cómo forma material deviene forma inteligible
- *Intellectus agens*: Explica actualización de inteligibilidad potencial
- *Intellectus possibilis*: Explica recepción de formas inteligibles
- *Reflexio*: Explica conocimiento indirecto de singulares

Eliminar estos elementos (como hace Ockham) simplifica, pero al costo de no poder explicar:

- Cómo se relaciona forma en cosa con forma en mente
- Cómo surge universalidad desde singularidad
- Qué funda objetividad del concepto universal

6. Diferencia ontológica de fondo: proporcionalidad vs. voluntarismo

La diferencia última entre Tomás y Ockham en este punto radica en dos principios metafísicos opuestos:

Tomás: Principio de proporcionalidad natural

Cada facultad está naturalmente ordenada a su objeto propio según su modo de ser. El intelecto, siendo inmaterial, está proporcionado a conocer lo universal (lo inteligible). Los sentidos, siendo materiales, están proporcionados a conocer lo singular (lo sensible).

Esta proporcionalidad es parte del orden natural de la creación. Dios creó las facultades cognoscitivas ordenadas a sus objetos propios. Pretender que el intelecto intuya directamente singulares materiales es como pretender que el ojo vea sonidos: una violación del orden natural.

Unaquaeque potentia ordinatur ad actum proprium secundum rationem proprii obiecti

"Cada potencia se ordena a su acto propio según la razón de su objeto propio" (*ST* I, q. 77, a. 3)

Ockham: Principio de omnipotencia voluntarista

No hay "naturalezas" u "órdenes naturales" que limiten lo que Dios puede hacer. Si Dios quiere que el intelecto intuya singulares, puede causarlo directamente sin mediación de especies. De hecho, esto es lo que hace *de potentia ordinata* (según su ordenación actual).

No hay proporcionalidad necesaria entre facultades y objetos. Dios podría hacer que el intelecto conozca sin especies, que los sentidos conozcan universales, etc. La configuración actual del conocimiento es contingente (depende de la voluntad divina actual), no necesaria.

Esta diferencia de principios explica por qué:

- Tomás necesita explicar *cómo* el intelecto conoce singulares dado que no puede intuirlos directamente
- Ockham puede simplemente afirmar que el intelecto intuye singulares directamente sin explicar cómo esto es posible

Para Tomás, el "cómo" importa porque hay una naturaleza del intelecto que determina sus modos de operar. Para Ockham, el "cómo" es secundario porque Dios puede causar directamente cualquier efecto sin respetar "naturalezas".

7. Consecuencias epistemológicas divergentes

Esta diferencia fundamental genera consecuencias opuestas en toda la epistemología:

En Tomás:

- El conocimiento intelectual es esencialmente abstractivo
- Lo universal es objeto directo del intelecto
- Lo singular es conocido indirectamente
- La ciencia versa sobre esencias universales necesarias

- El fundamento del conocimiento es la conformidad forma-en-cosa con forma-en-intelecto

En Ockham:

- El conocimiento intelectual puede ser intuitivo directo
- Lo singular es objeto directo del intelecto
- Lo universal es signo que supone por singulares
- La ciencia versa sobre proposiciones cuyos términos suponen por singulares
- El fundamento del conocimiento es la causalidad eficiente singular-concepto

B. SÍNTESIS VISUAL (DIAGRAMAS Y TABLAS)

Con el fin de consolidar de modo sistemático el contraste desarrollado en la sección precedente, se ofrece a continuación una síntesis visual de las dos arquitecturas cognitivas. Estos esquemas no introducen tesis nuevas, sino que ordenan y hacen comparables los elementos principales del análisis, facilitando el paso desde el problema del conocimiento del singular hacia el estatuto ockhamista del conocimiento abstractivo y su proyección semántico-proposicional.

Diagrama: Conocimiento del Singular - Arquitecturas Comparadas

TOMÁS DE AQUINO	**GUILLERMO DE OCKHAM**
OBJETO: Sócrates (singular concreto) ↓ **[1] SENTIDOS EXTERNOS** → *Sensatio* Conocimiento DIRECTO del singular material ↓ **[2] SENTIDOS INTERNOS** • Sentido común (*sensus communis*): Unifica datos sensoriales • Imaginación (*imaginatio*): Retiene imágenes • Cogitativa (*vis cogitativa*): Compara singulares • Memoria (*memoria*): Conserva experiencias	**OBJETO: Sócrates (singular concreto)** ↓ **[1] CONOCIMIENTO INTUITIVO (*notitia intuitiva*)** **Características:** • Inmediato (sin mediación) • Sensible E intelectual simultáneamente • Requiere presencia del objeto ↓ **[2] CONOCIMIENTO ABSTRACTIVO (*notitia abstractiva*)** **Características:** • NO requiere presencia del objeto • Permite memoria y pensamiento • Base del concepto universal (*fictum*)

Resultado: *Phantasma* (imagen singular completa) ↓ **[3] INTELECTO - DOBLE VÍA DE CONOCIMIENTO** **VÍA A: Conocimiento UNIVERSAL (*per se* y *directe*)** **VÍA B: Conocimiento del SINGULAR (*per accidens* y *indirecte*)** **CONCLUSIÓN TOMISTA:** • El intelecto conoce *per se* lo universal • El intelecto conoce *per accidens* lo singular (*reflexio*) • El conocimiento intelectual del singular es INDIRECTO • Arquitectura cognitiva: COMPLEJA (3 niveles)	↓ **[3] CONCEPTO UNIVERSAL (*intentio* / *conceptus*)** **CONCLUSIÓN OCKHAMISTA:** • El intelecto conoce DIRECTAMENTE el singular (*notitia intuitiva*) • El universal es un *signum* causado por singulares • NO hay distinción real entre conocimiento sensible e intelectual • Arquitectura cognitiva: SIMPLE (2 niveles)

Tabla: conocimiento del singular

Comparación Sistemática de Arquitecturas Cognitivas

Aspecto	Tomás de Aquino	Guillermo de Ockham
Objeto primario del intelecto	Universal (*quidditas rei materialis*)	Singular (*notitia intuitiva directa*)
Conocimiento del singular	Indirecto (*per accidens mediante reflexio*)	Directo (*per se* e inmediato)
Mediación cognitiva	*Species intelligibilis* necesaria	Sin species (conocimiento inmediato)
Proceso cognitivo principal	Abstracción (*intellectus agens*)	Intuición + causación natural
Niveles de conocimiento	Tres niveles (sentidos externos / sentidos internos / intelecto)	Dos niveles (*notitia intuitiva* / *notitia abstractiva*)
Naturaleza del universal	Forma abstraída con fundamento *in re*	*Signum naturale* sin fundamento real
Complejidad arquitectónica	Alta (múltiples facultades y procesos)	Baja (economía ontológica)

Nota explicativa:

Esta tabla sintetiza las diferencias fundamentales entre las dos arquitecturas cognitivas. La divergencia principal radica en el estatuto del conocimiento singular: mientras Tomás sostiene que el intelecto conoce directamente (*per se*) lo universal y solo indirectamente (*per accidens*) lo singular mediante *reflexio*, Ockham invierte esta relación: el intelecto conoce directamente el singular mediante *notitia*

intuitiva, mientras que el universal es un *signum* derivado. Esta inversión tiene consecuencias profundas para toda la epistemología medieval.

Implicaciones filosóficas:

- La posición tomista preserva la primacía del conocimiento universal y científico, pero debe explicar cómo el intelecto puede conocer lo singular.
- La posición ockhamista logra un conocimiento directo del singular, pero debe explicar cómo surge el conocimiento universal y qué garantiza su validez.
- La simplicidad ontológica de Ockham (menos facultades, menos procesos) se paga con una mayor dificultad para fundamentar la ciencia universal.
- La complejidad arquitectónica de Tomás (más niveles, más mediaciones) permite una explicación más robusta de la necesidad científica.

Principios Claves:

P1: "*Intellectus cognoscit directe universalia*"

(El intelecto conoce directamente universales)

P2: "*Sensus cognoscit directe singularia*"

(El sentido conoce directamente singulares)

P3: "*Intellectus cognoscit singulare indirecte per reflexionem*"

(El intelecto conoce lo singular indirectamente por reflexión)

P4: Proporcionalidad facultad-objeto:

Intelecto (inmaterial) → Universal (inteligible)

Sentido (material) → Singular (sensible)

Transición a la siguiente subsección: Establecido el contraste fundamental —Tomás: conocimiento indirecto del singular por *reflexio*; Ockham: primacía del conocimiento intuitivo de lo singular—, se vuelve posible precisar el estatuto del conocimiento abstractivo en Ockham y su diferencia respecto de la abstracción tomista. Mientras en Tomás la abstracción designa la actualización de lo inteligible a partir del *phantasma*, en Ockham el conocimiento abstractivo se caracteriza ante todo por la prescindencia de la existencia del objeto, con consecuencias decisivas para el estatuto lógico de la ciencia.

Esquema Comparativo: Arquitecturas Cognitivas en Tomás y Ockham

A modo de síntesis del análisis desarrollado en este capítulo sobre el conocimiento intuitivo y abstractivo, presentamos un esquema comparativo de las arquitecturas cognitivas completas en santo Tomás de Aquino y Guillermo de Ockham. Este diagrama permite visualizar no solo las diferencias puntuales, sino las concepciones radicalmente distintas del proceso cognitivo en su totalidad.

Diagrama 2: Arquitecturas Cognitivas Comparadas

Arquitectura Tomista	Arquitectura Ockhamista
Realismo Abstractivo - Conocimiento como Asimilación	**Nominalismo Intuitivo - Conocimiento como Designación**
NIVEL I: ONTOLÓGICO Cosa Singular Material (v.g., Sócrates) Estructura hilemórfica: • MATERIA *SIGNATA quantitate* (Principio de individuación: *hic et nunc*) • FORMA SUSTANCIAL (humanidad) Estado: VIRTUALMENTE UNIVERSAL (idéntica específicamente en todos los hombres) Modos de ser de la forma: - *ESSE NATURALE*: singular, concreta, en la cosa - *ESSE INTENTIONALE*: universal, abstracta, en el intelecto (Misma forma, dos modos de existencia)	**NIVEL I: ONTOLÓGICO** Singular Material (v.g., Sócrates) Estructura simple: • SUSTANCIA INDIVIDUAL SIMPLE NO hay composición materia-forma real (Solo hay singulares actuales, no formas universales) • Singular PER SE No hay "principio de individuación" Todo es singular de entrada *OMNE REALE EST SINGULARE* "Todo lo real es singular" NO hay: ❌ *Natura communis* (ni en cosa ni en mente como forma) ❌ Forma virtualmente universal ❌ *Esse naturale* vs. *intentionale* (distinción innecesaria)
[CAUSALIDAD EFICIENTE] **(Objeto actúa sobre sentido)** **NIVEL II: SENSIBLE** Sentidos Externos → Sentidos Internos A. SENSACIÓN EXTERNA • Vista, oído, tacto, etc. • Capta singular concreto presente • OBJETO PROPIO: *sensibile proprium* B. SENTIDOS INTERNOS • *Sensus communis* (unifica datos sensoriales) • *Imaginatio* (retiene imágenes sensibles)	**[CAUSALIDAD EFICIENTE DIRECTA]** **(Sin mediación de *species*)** **NIVEL II: INTUITIVO** *Notitia Intuitiva* (Intuición Directa) Características: ✓ DIRECTA: Sin mediación de *species intelligibilis* ✓ INMEDIATA: Sin abstracción previa ✓ DE SINGULAR: Objeto es la cosa singular existente ✓ EVIDENTE: Causa asentimiento evidente sobre existencia

• *Vis aestimativa* (capta intenciones no sensibles) • *Memoria* (conserva percepciones pasadas) PRODUCTO: FANTASMA (*phantasma*) • Imagen sensible singular • Contiene forma con condiciones materiales • Estado de la forma: INTELIGIBLE EN POTENCIA (puede ser conocida por intelecto, pero aún no lo es) CONOCIMIENTO EN ESTE NIVEL: ✓ Directo del singular (*sensus cognoscit singulare*) ✓ Certeza sensible suficiente para conocimiento ordinario	NO requiere: ❌ Fantasma como medio ❌ Intelecto agente que actualice ❌ *Species intelligibilis* ❌ Distinción intelecto agente/posible Objeto causa DIRECTAMENTE concepto-acto en intelecto RESULTADO: "Sócrates existe" (juicio evidente) COROLARIO PROBLEMÁTICO: *De potentia absoluta Dei*, posible intuición de no-existente → Pérdida de garantía intrínseca → Necesidad de garantía extrínseca (veracidad divina)
[ILUMINACIÓN INTELECTUAL] **INTELLECTUS AGENS** (Luz intelectual) Función: Como luz hace visibles los colores, actualiza formas inteligibles potenciales Operación: ABSTRACCIÓN • Separa forma de condiciones materiales individuantes • NO crea forma (*eductio, no creatio*) • Actualiza inteligibilidad virtual **[SPECIES INTELLIGIBILIS]** **(Forma actualizada)** **NIVEL III: INTELECTUAL** *Intellectus Possibilis* + *Species Intelligibilis* A. INTELECTO POSIBLE • Facultad pasiva/receptiva • Recibe *species intelligibilis* • Se informa por la forma abstraída B. *SPECIES INTELLIGIBILIS* • Forma universal (humanidad) • Con *esse intentionale* • *SIMILITUDO rei* (semejanza formal) • Medio QUO (por el cual) se conoce C. ACTO DE INTELECCIÓN • Intelecto informado produce *VERBUM MENTIS* • Concepto universal: "HOMBRE"	**[PRESCINDENCIA EXISTENCIAL]** **(NO abstracción formal)** **NIVEL III: ABSTRACTIVO** *Notitia Abstractiva* (Conocimiento Abstractivo) Definición: "Conocimiento por el cual no se puede evidentemente conocer si la cosa existe o no existe" Características: • Prescinde de existencia (*abstrahit ab existentia*) • NO abstrae forma universal (no hay tal forma) • Permite proposiciones hipotéticas • Puede ser de lo pasado, futuro, posible DIFERENCIA CON ABSTRACCIÓN TOMISTA: Tomás: Abstracción = Separación forma de condiciones materiales Ockham: Abstracción = Prescindencia de existencia Resultado: Concepto que NO afirma ni niega existencia

CONOCIMIENTO EN ESTE NIVEL: ✓ Directo del universal (*intellectus cognoscit universale*) ✓ Indirecto del singular (*per reflexionem ad phantasma*) OBJETO FORMAL: *Quidditas rei materialis*	
[OPERACIONES INTELECTUALES] **NIVEL IV: JUDICATIVO** *Compositio et Divisio* (Juicio) • Afirmación o negación de predicado sobre sujeto • "Sócrates es hombre" (afirmación) • "Sócrates no es caballo" (negación) VERDAD: *Adaequatio intellectus et rei* • Conformidad entre juicio y realidad • Garantía intrínseca (*similitudo* formal) ERROR: Posible en juicio (composición indebida) Imposible en simple aprehensión	**[FORMACIÓN DE CONCEPTO-SIGNO]** **NIVEL IV: SEMÁNTICO** *Conceptus* como *Signum Naturale* Naturaleza del concepto: • *SIGNUM* (signo), NO *similitudo* (semejanza) • *ACTUS INTELLIGENDI* (acto de inteligir mismo) • NATURAL (causado naturalmente, no convencional) • SUPONE por muchos singulares Concepto "HOMBRE": ❌ NO es forma abstracta universal ❌ NO representa formalmente esencia ❌ NO participa de forma en cosa ✓ SÍ es acto mental singular ✓ SÍ significa (está por) muchos singulares ✓ SÍ permite predicación por suposición FUNCIÓN: *SUPPOSITIO* • Término está por (*supponit pro*) las cosas • Relación extrínseca (designación, no participación)
[RACIOCINIO] **NIVEL V: CIENTÍFICO** *Demonstratio* (Ciencia) • Conocimiento de lo universal y necesario • Por causas (*propter quid*) • Objeto: Esencias y propiedades necesarias ESTRUCTURA: Premisas necesarias (*per se notae* o demostradas) ↓ Silogismo demostrativo ↓ Conclusión necesaria EJEMPLOS:	**[COMPOSICIÓN PROPOSICIONAL]** **NIVEL V: PROPOSICIONAL** *Propositio Mentalis* (Proposición Mental) Estructura: Sujeto + Cópula + Predicado (Todos son términos mentales) Tipos de suposición: • PERSONAL: Término supone por cosas "Omnis homo est animal" (ciencia real) • SIMPLE: Término supone por concepto "Homo est species" (ciencia racional = lógica) • MATERIAL: Término supone por término "Homo est disyllabum" (gramática) VERDAD: *Verificatio per suppositionem*

• "El triángulo tiene 180°" (necesidad esencial) • "El hombre es racional" (definición esencial) FUNDAMENTO: Formas reales universales abstraídas	• Proposición verdadera si términos suponen por lo mismo • NO requiere conformidad formal
	[CIENCIA] **NIVEL VI: CIENTÍFICO** *Scientia de Propositionibus* (Ciencia de Proposiciones) Objeto de ciencia: NO: Esencias universales SÍ: Proposiciones cuyos términos suponen por singulares Tipo de necesidad: NO: Necesidad absoluta (esencial) SÍ: Necesidad hipotética (*ex suppositione terminorum*) "Si existen hombres, entonces son racionales" CLASIFICACIÓN DE CIENCIAS: • *Scientia REALIS*: Términos con *suppositio personalis* (Física, metafísica) - Sobre singulares reales • *Scientia RATIONALIS*: Términos con *suppositio simplex* (Lógica) - Sobre conceptos PROBLEMA: Singulares son contingentes → Proposiciones contingentes → ¿Cómo hay ciencia necesaria? Respuesta: Necesidad lógica-condicional, no ontológica
Principios Rectores De La Arquitectura Tomista	**Principios Rectores de la Arquitectura Ockhamista**
P1: HILEMORFISMO UNIVERSAL "Toda sustancia material es compuesta de materia y forma" → Funda distinción singular (materia) / universal (forma) P2: PROPORCIONALIDAD FACULTAD-OBJETO "Cada facultad ordenada a su objeto propio"	P1: SINGULARISMO ONTOLÓGICO "*Omne reale est singulare*" (Solo singulares existen) → NO hay formas comunes reales P2: POTENTIA ABSOLUTA DEI "Dios puede causar todo efecto sin contradicción" → NO hay proporcionalidad natural necesaria

→ Sentido → Singular sensible → Intelecto → Universal inteligible P3: ABSTRACCIÓN COMO ACTUALIZACIÓN "Intelecto agente actualiza lo inteligible en potencia" → NO crea, sino EDUCE forma virtual P4: CONFORMIDAD FORMAL (SIMILITUDO) "Conocimiento es asimilación: devenir formalmente lo otro" → Forma en cosa = Forma en mente (modos distintos) P5: GARANTÍA INTRÍNSECA DE VERDAD "Evidencia = Conformidad real" → No necesita garantía extrínseca P6: CIENCIA DE ESENCIAS NECESARIAS "Scientia est de universalibus et necessariis" → Versa sobre formas universales, no sobre singulares contingentes	P3: ECONOMÍA ONTOLÓGICA "*Entia non sunt multiplicanda sine necessitate*" → Elimina: species, intelecto agente, formas comunes P4: DESIGNACIÓN (NO ASIMILACIÓN) "Conocimiento es *suppositio*, no *similitudo*" → Concepto designa, no participa de forma P5: GARANTÍA EXTRÍNSECA DE VERDAD "Certeza depende de veracidad divina ordenada" → Evidencia no garantiza intrínsecamente verdad P6: CIENCIA DE PROPOSICIONES HIPOTÉTICAS "*Scientia est de propositionibus, non de rebus*" → Versa sobre términos que suponen, no sobre esencias

Tabla: análisis comparativo - consecuencias filosóficas

1. En ontología

Aspecto	Tomás de Aquino	Guillermo de Ockham	Consecuencia
Realidad fundamental	Sustancias compuestas (materia+forma)	Sustancias simples singulares	Ockham pierde distinción esencia/existencia
Universales	Reales *in re* (virtual) + *in mente* (formal)	Solo *in mente* (como signos)	Pérdida de fundamento real de predicación
Principio de individuación	*Materia signata*	Singularidad *per se*	¿Qué funda identidad específica?

2. En epistemología

Aspecto	Tomás de Aquino	Guillermo de Ockham	Consecuencia
Objeto primario del intelecto	Universal (*quidditas*)	Singular (*notitia intuitiva*)	Inversión radical de prioridades cognitivas

Aspecto	Tomás de Aquino	Guillermo de Ockham	Consecuencia
Garantía de verdad	Conformidad formal intrínseca	Causación natural + veracidad divina	Necesidad de garantía extrínseca teológica
Conocimiento del singular	Indirecto *(per reflexionem*)	Directo e inmediato	Problema inverso: ¿cómo fundar ciencia universal?

3. En filosofía de la ciencia

Aspecto	Tomás de Aquino	Guillermo de Ockham	Consecuencia
Objeto de ciencia	Esencias universales necesarias	Proposiciones sobre singulares	De ciencia de cosas a ciencia de proposiciones
Tipo de necesidad	Necesidad absoluta (*propter quid*)	Necesidad hipotética (*ex suppositione)*	Pérdida de necesidad metafísica en ciencia
Fundamento de universalidad	Formas reales universales	Hábitos mentales + semejanza observada	Problema de inducción y leyes naturales

4. En teología filosófica

Aspecto	Tomás de Aquino	Guillermo de Ockham	Consecuencia
Conocimiento de Dios	Analogía del ser (*per similitudinem*)	Conocimiento intuitivo imposible; solo fe	Separación radical razón/fe
Potencia divina	*Potentia absoluta* subordinada a sabiduría	*Potentia absoluta* prioritaria	Voluntarismo radical: Dios podría decretar contrarios
Orden natural	Refleja sabiduría divina necesaria	Establecido libremente (*potentia ordinata*)	Contingencia radical del orden natural

Esta tabla sintetiza las consecuencias sistemáticas del debate sobre los universales. La posición de Ockham no es simplemente una "alternativa técnica" a Tomás, sino que implica una reorganización completa de la filosofía: (1) En ontología, elimina la distinción real entre esencia y existencia; (2) En epistemología, invierte las prioridades cognitivas; (3) En filosofía de la ciencia, reduce la necesidad científica a necesidad lógica-condicional; (4) En teología, separa radicalmente razón y fe. Cada consecuencia genera nuevos problemas que el tomismo evita, pero a costa de una arquitectura más compleja.

En conjunto, los diagramas y tablas permiten visualizar que la divergencia entre Tomás y Ockham no es meramente metodológica, sino estructural: concierne al estatuto del singular, al modo de constitución del universal y, en último término, al tipo de necesidad que puede atribuirse a la ciencia. Desde esta base comparativa se entiende mejor por qué, en Ockham, la teoría del conocimiento desemboca de manera natural en una teoría del signo mental y de la significación, tema que será desarrollado en el capítulo siguiente.

C. CONCLUSIÓN

El contraste entre las arquitecturas cognitivas de Tomás y Ockham muestra que no se trata de diferencias superficiales, sino de dos concepciones divergentes del conocimiento. En Tomás, conocer implica una forma de asimilación: el intelecto deviene intencionalmente lo conocido mediante abstracción, de modo que conoce *per se* lo universal y solo de manera indirecta lo singular por *reflexio* al *phantasma*. En Ockham, en cambio, el punto de partida es la inmediatez del conocimiento intuitivo de lo singular y la reconducción de lo universal al estatuto de signo: el concepto no opera como *similitudo* formal fundada en una naturaleza común, sino como *signum* que supone por singulares.

Esta divergencia posee raíces ontológicas (estatuto del universal), ramificaciones epistemológicas (garantía de verdad) y consecuencias para la teoría de la ciencia (necesidad lógica e hipotética frente a necesidad metafísica). El capítulo siguiente mostrará cómo este giro se concreta en la teoría ockhamista del signo y de las intenciones del alma, preparando la transición hacia la doctrina de la *suppositio* y la comprensión de la ciencia como sistema proposicional.

Balance doctrinal: alcance y límites de la crítica ockhamista al tomismo

El contraste desarrollado en este capítulo entre la doctrina ockhamista del conocimiento y la síntesis aristotélico-tomista no debe entenderse como un ejercicio meramente polémico ni como una refutación del tomismo en cuanto tal. Su finalidad es más precisa: poner de relieve el alcance de la ruptura epistemológica introducida por Guillermo de Ockham, mostrando cómo esta se vuelve plenamente inteligible cuando se la confronta con el modelo clásico del conocimiento sensible-intelectual.

Muchas de las tesis examinadas —la negación de las *species intelligibiles*, la prioridad del conocimiento intuitivo de lo singular, el estatuto propio del conocimiento abstractivo y la desvinculación entre inteligibilidad y necesidad ontológica— no constituyen simples ajustes internos al tomismo, sino un desplazamiento del marco mismo desde el cual se plantea el problema del conocer. En este sentido, la crítica ockhamista no se dirige solo a tesis particulares, sino a

presupuestos metafísicos: la afirmación de naturalezas inteligibles comunes y la subordinación del conocimiento del singular a la abstracción universal.

Con todo, también se hacen visibles los límites internos de esta crítica. La radicalización del conocimiento intuitivo, unida a la afirmación de la *potentia Dei absoluta*, introduce una dimensión de contingencia que, si bien refuerza la inmediatez del singular, debilita la estabilidad ontológica del orden cognoscitivo. La certeza tiende a apoyarse menos en la necesidad de las esencias y más en la evidencia del acto cognoscitivo, desplazando el problema de la verdad hacia el plano del juicio y del lenguaje.

De este modo, el capítulo tercero se integra orgánicamente en la progresión del estudio: el contraste con el tomismo no es un fin en sí mismo, sino el paso crítico que permite comprender el giro semántico que se desarrollará en los capítulos siguientes. En particular, la teoría del signo mental y la doctrina de la *suppositio* solo se comprenden adecuadamente a la luz de esta ruptura previa, que abre el camino hacia una concepción de la ciencia centrada en el orden proposicional.

CAPÍTULO CUARTO: EL GIRO SEMÁNTICO EN OCKHAM: TEORÍA DEL SIGNO Y DE LAS INTENCIONES DEL ALMA

El análisis del capítulo precedente ha puesto de manifiesto que la ruptura introducida por Guillermo de Ockham en el ámbito del conocimiento no se limita a una reorganización de las facultades cognoscitivas, sino que afecta al estatuto mismo del concepto. Al dejar de operar como *similitudo* fundada en una naturaleza común, el concepto adquiere el carácter de *signum* intramental, cuya función no consiste en asimilar formalmente la cosa, sino en significarla. Desde este desplazamiento se comprende que la epistemología ockhamista desemboque necesariamente en una teoría del signo y de la significación, en la que el análisis del conocimiento se desplaza hacia el plano semántico y lógico.

Ockham, en su búsqueda por resolver el problema de la universalización de los conceptos universales, después de haber rechazado toda naturaleza —aun potencial o fundamental— en los singulares, introduce esta concepción significativa del conocer. Para aclarar su posición, recurre a la analogía del lenguaje: así como la palabra "hombre" puede predicarse de cada persona humana sin que ello implique la realidad de la palabra en ninguno de los singulares —puesto que éstos no contienen en sí nada del fonema "hombre", cosa que sólo es posible gracias al carácter de signo de la palabra—, de modo semejante el concepto universal debe interpretarse como signo. También en este sentido —como signo— interpreta Ockham a los representantes del realismo moderado respecto de lo que éstos afirman del concepto.

Creemos, con De Andrés, que esta interpretación significativa del concepto universal y del conocer científico constituye un aspecto medular del ockhamismo. Para Ockham, el conocimiento es la forma primigenia de significación, la significación "natural", frente a otros modos de significación convencionalmente instituidos. Por este motivo, Ockham introduce su teoría del conocimiento y su crítica del correlato real de los universales dentro de sus obras lógicas, y más en concreto allí donde trata del significado de los términos. La teoría del conocimiento queda así asimilada a la teoría de la significación.

A. LA TEORÍA OCKHAMISTA DEL SIGNO

Habría que comenzar diciendo que, para Ockham, "significar" es el remitir del signo a otra realidad, la cual es entendida en virtud de la función significativa. Significar

es engendrar de algún modo una intelección de la realidad significada[117]. Para que algo signifique, basta que remita a otra cosa distinta y que esa otra cosa, por la función significativa de la primera, se haga inteligible.

Ockham distingue dos niveles de análisis del signo: el de la significación representativa y el de la significación lingüística. En el primer nivel sitúa dos tipos de signos que denomina *vestigium e imago*. No es necesario profundizar aquí en esta distinción; basta señalar que se trata de signos que, como todo signo, poseen una doble realidad, de las cuales una conduce al conocimiento de la otra. En ellos se da una significación esencialmente recordativa: el *vestigium* y la *imago* sólo pueden conducir a aquello de lo que son vestigio o imagen si previamente se ha conocido ese objeto. Por ello, estos signos no producen un conocimiento nuevo, sino que *tantum faciunt in recordationem venire*[118].

En el caso de la significación lingüística, en cambio, el signo tiene la capacidad de producir una intelección primaria, no meramente rememorativa, y posee además una función suposicional por la cual ocupa el lugar de la cosa significada en la proposición. Esta función suposicional hace coincidir a estos signos con la definición ockhamista de término: "*terminus aliud non est quam pars propinqua propositionis*". Se afirma así el carácter lingüístico no sólo de los términos hablados y escritos, sino también de los conceptos, que junto con aquellos constituyen esencialmente verba. Los conceptos son, en este sentido, palabras mentales —*verba mentalia*— que, como señala san Agustín, nullius sunt linguae, pues permanecen únicamente en la mente[119].

B. CLASIFICACIÓN DE LOS SIGNOS LINGÜÍSTICOS. EL CONCEPTO

Ockham distingue entre signos lingüísticos conceptuales, hablados y escritos. Entre ellos introduce una diferencia fundamental: el concepto es un signo natural, mientras que las voces habladas y escritas son signos convencionales, cuya significación depende de la institución arbitraria.

---

117 "*Accipitur "significare" communissime, quando aliquod signum quod est natum esse pars propositionis vel natum aliquid importat, sive principaliter, sive secundario, sive in recto, sive in obliquo, sive "det intelligere", sive connotet illud, vel quocumque alio modo significet, sive significet illud affirmative sive negative"* (Se toma "significar" comunísimamente, cuando algún signo que es nato para ser parte de la proposición o nato para importar algo, ya principalmente, ya secundariamente, ya en recto, ya en oblicuo, ya "da a entender", ya connota aquello, o de cualquier otro modo signifique, ya signifique aquello afirmativamente ya negativamente) (*Summa Logicae*, cap. 33, p. 96, lin. 27-31).
118 Sobre este punto véase *In I Sent*., d. 3, qq. 9 y 10.
119 *Summa Logicae*, I *pars*, cap. 1, p. 7, lin. 21-24.

Esta interpretación del concepto como signo lingüístico natural constituye una tesis de gran alcance. Signo natural es aquel que significa lo que significa no por convención, sino por naturaleza. Para explicar esta naturalidad, Ockham recurre a analogías como la del humo respecto del fuego o el gemido respecto del dolor, aunque precisa que la correspondencia es sólo *ad modum proportionaliter*. En el caso del concepto, la naturalidad de la significación no se funda en una semejanza formal intencional, sino en una reacción espontánea y estructural del entendimiento humano frente a la presencia del objeto.

El concepto es, así, un signo natural lingüístico: una intelección *nata est pro obiecto supponere in propositione mentali*. Esta capacidad proposicional distingue al concepto de otros signos naturales como el llanto o la risa. Según De Andrés, en Ockham existe un nexo causal entre el objeto y el entendimiento, junto con una preordenación estructural del sujeto cognoscente a reaccionar significativo-lingüísticamente frente a la realidad.

En todo caso, más allá de las interpretaciones posibles, Ockham mantiene dos tesis firmes: (1) los universales no tienen realidad extramental, y (2) los conceptos son signos naturales que pueden suponer por aquello que significan y constituir partes de proposiciones mentales.

Esta concepción del concepto como *signum naturale*, en cuanto 'nato para suponer' en la proposición mental, desplaza el problema semántico desde el contenido universal hacia el uso proposicional del término.

C. DEBATE CONTEMPORÁNEO: ¿*QUALITAS MENTIS* O *ACTUS INTELLIGENDI*?

La naturaleza del concepto mental (*conceptus*, *intentio*) en Ockham ha generado considerable debate en la literatura especializada. Se trata de determinar si el concepto es:

1. Una cualidad mental (*qualitas mentis*) producida por el acto de intelección

Esta interpretación (defendida por Boehner, Day) sostiene que:

- El concepto es un hábito o disposición mental
- Es resultado del acto de intelección pero distinto de él
- Permanece en el alma como cualidad después del acto
- Es propiamente el signo natural que supone por cosas

Textos que apoyan esta lectura:

En *Ordinatio* I, d. 2, q. 8, Ockham distingue entre *actus intelligendi* y *notitia/conceptus*. También en *Summa Logicae* I, c. 12, habla del concepto como "*qualitas mentis*".

Como explica Ockham:

Conceptus est qualitas subiectiue existens in anima

"El concepto es una cualidad que existe subjetivamente en el alma" (*Summa Logicae* I, c. 12)

Esta interpretación tiene la ventaja de explicar cómo los conceptos pueden permanecer en el alma como disposiciones habituales, incluso cuando no estamos pensando actualmente en ellos. El concepto sería análogo a un hábito intelectual: una cualidad que inclina al intelecto a producir actos de pensamiento sobre determinado objeto.

2. El acto mismo de intelección (*actus intelligendi*)

Esta interpretación (defendida por Adams con matices, Panaccio) sostiene que:

- No hay entidad adicional más allá del acto de inteligir
- El concepto es el acto mismo en su función representativa
- Esto es más coherente con el principio de economía
- El acto "hace las veces" de signo sin ser entidad intermedia

Textos que apoyan esta lectura:

Ockham rechaza explícitamente la teoría del *fictum* (concepto como objeto mental ficticio) por violar el principio de economía. En obras tardías, simplifica: el conocimiento es el acto mismo.

En *Quodlibeta* V, q. 5, Ockham argumenta:

Non est ponenda aliqua res praeter intellectum et rem intellectam nisi evidentia vel ratio vel auctoritas Sacrae Scripturae cogat

"No se ha de poner ninguna cosa además del intelecto y la cosa inteligida, a no ser que la evidencia o la razón o la autoridad de la Sagrada Escritura lo obligue" (*Quodl.* V, q. 5)

Esta interpretación tiene la ventaja de ser ontológicamente más parsimoniosa. No multiplica entidades: el acto de entender ES el concepto, no produce una entidad adicional llamada "concepto".

3. Evaluación de las interpretaciones

Evidencia textual:

La evidencia no es concluyente. Ockham parece haber evolucionado en su posición:

1. **Período temprano**: Adoptó la teoría del *fictum* (concepto como objeto mental distinto del acto)
2. **Período intermedio**: Rechazó el *fictum* como violación del principio de economía
3. **Período tardío**: Osciló entre *qualitas* y *actus*, con preferencia creciente por identificar concepto y acto

Como señala Marilyn McCord Adams en su estudio exhaustivo, Ockham nunca alcanzó una posición completamente estable sobre este punto. La tensión entre economía ontológica (que favorece la teoría del *actus*) y la necesidad de explicar la permanencia de conceptos habituales (que favorece la teoría de la *qualitas*) nunca fue completamente resuelta.

Lo relevante filosóficamente:

Independientemente de cuál interpretación sea históricamente correcta, ambas comparten los elementos nucleares del nominalismo ockhamista:

1. **No hay especies inteligibles mediadoras**: Sea el concepto una cualidad o un acto, no es una *species intelligibilis* en sentido tomista que participe formalmente de la forma del objeto
2. **El concepto es singular**: Ya sea este acto mental o esta cualidad mental, es una entidad singular, no universal
3. **Función sígnica, no representativa**: El concepto funciona como signo que supone por múltiples singulares, no como representación formal que participa en ellos
4. **No hay participación formal en objetos significados**: El concepto designa sin asimilarse formalmente a lo designado

4. Contraste con la doctrina tomista

Para Santo Tomás, esta alternativa entre *qualitas* y *actus* está mal planteada. La *species intelligibilis* no es ni una cualidad adicional al acto ni el acto mismo, sino el *principio formal* por el cual el intelecto intelige en acto (*quo intelligit*, no *quod intelligit*).

Como explica en *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 2:

Species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus

"La especie inteligible se comporta respecto al intelecto como aquello por lo cual el intelecto intelige"

La especie no es objeto conocido sino medio formal del conocer. Es aquello *en virtud de* lo cual el intelecto se hace formalmente idéntico (con distinto modo de ser) al objeto conocido. No es una entidad intermedia entre intelecto y objeto, sino la actualización del intelecto mismo por la forma del objeto.

El concepto (verbum mentis) es distinto de la especie: es el *terminus* de la intelección, aquello que se expresa internamente como resultado del acto de entender informado por la especie. Pero tampoco es una entidad adicional problemática: es el mismo intelecto en acto segundo, expresando formalmente lo que captó por la especie.

La diferencia fundamental entre Tomás y Ockham no es si el concepto es cualidad o acto, sino si hay o no participación formal entre intelecto y objeto mediante la forma inteligible. Tomás afirma esta participación; Ockham la niega, reduciendo el concepto a signo que designa sin asimilarse.

5. Comparación con teorías contemporáneas

Jerry Fodor y el "lenguaje del pensamiento":

La teoría de Fodor postula un "mentalés" (*language of thought*) con sintaxis y semántica propias. Los conceptos son símbolos mentales innatos con contenido semántico.

Ockham anticiparía algo similar: la *oratio mentalis* (discurso mental) tiene estructura proposicional análoga al lenguaje hablado. Los conceptos son signos mentales naturales que funcionan como términos en proposiciones mentales.

Diferencia crucial: Para Fodor los conceptos son innatos (nativismo); para Ockham son adquiridos causalmente por experiencia (empirismo). Pero ambos

conciben los conceptos como símbolos con función representacional, no como participaciones formales en objetos.

Teorías representacionalistas vs. teorías disposicionales:

En filosofía de la mente contemporánea se debate:

- **Representacionalismo**: Tener concepto es estar en estado mental con contenido representacional
- **Disposicionalismo**: Tener concepto es tener disposición a comportarse de cierta manera (incluyendo comportamiento inferencial)

Esta disputa tiene paralelo con la alternativa ockhamista:

- Si el concepto es *actus*, Ockham sería representacionalista: tener concepto es estar en acto mental representativo
- Si el concepto es *qualitas*, Ockham sería disposicionalista: tener concepto es tener disposición habitual a juzgar

Debate contemporáneo análogo: ¿Las creencias son estados (occurrentes) o disposiciones (permanentes)? Ockham enfrenta la misma tensión sin resolverla definitivamente.

6. Conclusión evaluativa

Desde la perspectiva del realismo aristotélico-tomista, la oscilación ockhamista entre *qualitas* y *actus* es síntoma de un problema más profundo: al rechazar la *species intelligibilis* como medio formal de conocimiento, Ockham pierde la estructura que permite explicar tanto:

1. **La actualidad del conocimiento** (el acto de entender es realmente un acto, no mera disposición)
2. **La permanencia habitual** (las formas inteligibles permanecen en el intelecto posible como hábitos)
3. **La participación formal** (el intelecto se hace formalmente lo otro)

La *species* tomista resuelve elegantemente estos tres aspectos: es forma actual cuando el intelecto entiende en acto segundo, permanece habitualmente en el intelecto posible, y es formalmente idéntica a la forma en la cosa (con distinto *esse*).

Ockham, al eliminar las especies, debe elegir entre acto (que explica actualidad pero no permanencia) o cualidad (que explica permanencia pero no actualidad de

modo satisfactorio). Esta es otra aporía del nominalismo: la simplicidad ontológica (eliminar especies) genera complejidad explicativa.

D. LA PÉRDIDA DE LA INTENCIONALIDAD

Ockham, en el capítulo 17 de la *Summa Logicae*, sostiene que los universales "declaran, expresan, explican, refieren y significan la sustancia de las cosas"[120]. Los universales son, sin embargo, cosas singulares que sólo son universales por su significación, en cuanto signos de muchos[121]. Esta caracterización no constituye un efecto colateral accidental, sino una consecuencia coherente de la reducción del concepto a función significativa dentro de una lógica de términos (la *logica terminorum*).

Esta tesis implica una pérdida de la noción clásica de intencionalidad cognoscitiva y una asimilación de la teoría del conocimiento a la semántica lógica. El pensamiento se interpreta como lenguaje mental[122]; los conceptos, como signos naturales; las voces proferidas o escritas, como signos convencionales subordinados a los naturales. Las voces significan secundariamente lo mismo que los conceptos significan primariamente, en la medida en que las voces son instituidas para significar aquello mismo que los conceptos significan naturalmente (según la subordinación del lenguaje convencional al mental en Ockham)[123].

---

120 "*Unde omnes auctoritates quae sonant universalia esse de essentia substantiarum vel esse in substantiis vel esse partes substantiarum, debent sic intelligi quod auctores non intendunt nisi quod talia universalia declarant, exprimunt, explicant, important et significant substantias rerum*" (Por lo que todas las autoridades que suenan que los universales son de la esencia de las sustancias o están en las sustancias o son partes de las sustancias, deben así entenderse que los autores no intentan sino que tales universales declaran, expresan, explican, importan y significan las sustancias de las cosas) (*Summa Logicae*, I *pars*, cap. 17, lin. 73-77).

121 "*Dicendum est igitur quod quodlibet universale est una res singularis, et ideo non est universale nisi per significationem, quia est signum plurium*" (Por tanto, se ha de decir que cualquier universal es una cosa singular, y por eso no es universal sino por la significación, porque es signo de muchos) (*Summa Logicae*, I *pars*, cap. 14, lin. 31-33).

122 "*Intellectio qua intelligo hominem est signum naturale hominum... et est tale signum quod potest stare pro hominibus in propositionibus mentalibus, sicut vox potest stare pro rebus in propositionibus vocalibus*" (La intelección por la cual inteligencio al hombre es signo natural de los hombres... y es tal signo que puede estar por los hombres en proposiciones mentales, así como la voz puede estar por las cosas en proposiciones vocales) (*Summa Logicae*, I *pars*, cap. 15, lin. 81-85).

123 "*Dico autem voces esse signa subordinata conceptibus seu intentionibus animae, non quia proprie accipiendo hoc vocabulum "signa" ipsae voces semper significent ipsos conceptus animae primo et proprie, sed quia voces imponuntur ad significandum illa eadem*

A diferencia de Aristóteles —para quien decir que las voces son signos de las pasiones del alma equivale a decir que son signos de las cosas, dada la identidad formal entre concepto y realidad—, en Ockham esta mediación se vuelve problemática. Si los conceptos son signos de las cosas y las voces son signos de los conceptos, las voces pasan a ser signos de signos, es decir, signos de segunda intención. De aquí se sigue que la determinación de la referencia y el estatuto de la verdad deberán buscarse, no en una identidad formal del concepto con la cosa, sino en las reglas de funcionamiento de los términos en la proposición. Esta consecuencia, que puede describirse en términos semánticos, tiene además un peso epistemológico: el vínculo entre mente y realidad queda descrito, de modo primario, como vínculo semiótico y no como participación formal en lo inteligible.

Además, al reducir el concepto a signo, Ockham introduce una estructura dual de significante y significado, propia del signo, pero no del acto cognoscitivo en cuanto tal. Significar es remitir a otra cosa; presupone alteridad estricta entre significante y significado. De este modo, la intencionalidad del conocimiento se oscurece, pues no puede reducirse a la intencionalidad añadida de los signos.

Como explica el profesor Polo, la intencionalidad pura del conocimiento —el *esse intentionale*— es condición de posibilidad de toda intencionalidad semiótica. Los signos requieren un soporte real al que se añade un acto significativo; por ello, el signo no es constitutivamente una *intentio*. Desde esta perspectiva, la reducción ockhamista del concepto a signo rebaja su estatuto como objeto de la simple aprehensión, en la cual se posee formalmente la esencia de la cosa conocida[124].

Aunque Ockham continúa llamando "intenciones" a los conceptos y les atribuye un *esse obiectivum*, ha puesto las bases de un nominalismo radical: si los conceptos son signos, ¿qué realidad poseen como significantes? La respuesta parece conducir

---

quae per conceptus mentis significantur, ita quod conceptus primo naturaliter significat aliquid et secundario vox significat illud idem" (Digo sin embargo que las voces son signos subordinados a los conceptos o intenciones del alma, no porque propiamente tomando esta voz "signos" las mismas voces siempre signifiquen a los mismos conceptos del alma primero y propiamente, sino porque las voces se imponen para significar aquellas mismas que por los conceptos de la mente se significan, de modo que el concepto primero naturalmente significa algo y secundariamente la voz significa aquello mismo) (*Summa Logicae*, I *pars*, cap. 1, lin. 27-31).

124 Cfr. Polo, Leonardo, *Curso de Teoría del Conocimiento*, Tomo II, Pamplona, 1985, Eunsa, pp. 182.

al *flatus vocis*, dando lugar al lema *nuda nomina tenemus* y reabriendo, en forma más elaborada, posiciones próximas a las de Roscelino[125].

De Andrés valora este paso como una aportación original y moderna, al descubrir el carácter no representativo sino meramente referencial del concepto-signo lingüístico[126]. Sin embargo, como ha mostrado Miralbell, esta interpretación presupone erróneamente que la intencionalidad clásica era figurativa[127]. En Aristóteles, la intencionalidad es representativa sólo a nivel sensible; en el conocimiento intelectual se trata de identidad formal con lo inteligible. Por ello, más que una superación de la tradición, la posición de Ockham debe entenderse como una ruptura con la noción clásica de intencionalidad.

Precisamente porque el concepto queda definido primariamente por su función de signo —y no como *similitudo*—, la inteligibilidad del conocimiento se traslada al plano donde el signo opera como tal: la proposición. La teoría del conocimiento queda así desplazada hacia la lógica del discurso, haciendo necesaria una teoría precisa de la función por la cual los términos "están por" (*stare pro*, *supponere pro*) las cosas en las proposiciones. Esa función es la que Ockham sistematiza mediante la doctrina de la *suppositio*.

E. *EXCURSUS*: EL CONCEPTO COMO *SIMILITUDO* Y COMO *SIGNUM* (TOMÁS DE AQUINO Y GUILLERMO DE OCKHAM)

Función del excursus. El presente apartado no introduce nuevas tesis doctrinales, sino que ofrece un contraste sistemático entre dos concepciones irreductibles del concepto —*similitudo* y *signum*— con el fin de hacer explícitas las consecuencias epistemológicas y semánticas del desplazamiento ockhamista analizado en el cuerpo principal del capítulo. Su función es comparativa y clarificadora, no progresiva.

1. Introducción: Dos concepciones irreductibles del conocimiento

La diferencia entre Tomás de Aquino y Guillermo de Ockham en la teoría del conocimiento no se reduce a una cuestión de matices o de énfasis metodológico. Se trata de dos concepciones filosóficas radicalmente distintas sobre la naturaleza misma del concepto y su relación con lo real. Mientras Tomás concibe el concepto como *similitudo* (semejanza formal) de la cosa conocida, Ockham lo entiende como

125 Cfr. Miralbell, Ignacio. *La Revolución Semántica*..., o. c., p. 42. Ver también José Ferrater Mora, Diccionario de Filosofía, voz "nominalismo", pp. 2377-2378, Madrid, 1979, Alianza Editorial.

126 Cfr. De Andrés, o. c., pp. 282-283.

127 Miralbell, *La Revolución Semántica*..., o. c., p.40.

signum (signo natural) que designa singulares. Esta diferencia, aparentemente técnica, tiene consecuencias profundas para la epistemología, la semántica y la teoría de la ciencia.

1.1. La doctrina tomista del verbum mentis como similitudo

1.1.1. El concepto como semejanza formal

Para Tomás de Aquino, el conocimiento intelectual se realiza mediante la formación de un *verbum mentis* o concepto que es formalmente semejante a la cosa conocida:

Species intelligibilis est similitudo rei intellectae (*Summa Theologiae* I, q. 85, a. 2).

La *species intelligibilis* no es el objeto conocido (*id quod cognoscitur*), sino aquello mediante lo cual se conoce (*id quo cognoscitur*). Se trata de una forma que informa al intelecto posible, haciéndolo formalmente semejante al objeto. Esta semejanza no es meramente causal o representativa en sentido moderno, sino formal: el intelecto se hace, de algún modo, la forma misma de la cosa conocida.

Intellectus in actu est intellectum in actu (*De Anima* III, lect. 7).

1.1.2. Participación formal y *esse intentionale*

La clave de la doctrina tomista reside en la distinción entre dos modos de ser de la forma:

a) *Esse naturale*: la forma existe en la materia, individuada y concreta (por ejemplo, la humanidad en Sócrates).

b) *Esse intentionale*: la misma forma existe en el intelecto, de modo universal e inmaterial.

Ambos modos corresponden a la misma forma, diferenciándose únicamente por su modo de ser. El concepto no es una copia ni una imagen, sino la forma misma existiendo intencionalmente en el intelecto.

Lapis non est in anima, sed species lapidis (*De Anima* III, 8, 431b 29).

El concepto constituye, así, una participación formal en la esencia del objeto conocido.

1.1.3. Conocimiento como asimilación

De esta doctrina se sigue la definición tomista del conocimiento:

Cognitio fit per assimilationem cognoscentis ad cognitum (*De Veritate* q. 1, a. 1).

Conocer no es designar ni representar externamente, sino devenir formalmente lo otro en cuanto otro. Esta asimilación garantiza de manera intrínseca la verdad del conocimiento, entendida como adecuación formal entre intelecto y cosa (*adaequatio intellectus et rei*).

1.2. La doctrina ockhamista del concepto como signum naturale

1.2.1. Rechazo de la *species intelligibilis*

Ockham rechaza explícitamente la mediación de la *species intelligibilis* por razones de economía ontológica:

Nulla talis species est ponenda, quia ipsa intellectio sufficit ad repraesentandum obiectum (*Ordinatio* I, d. 3, q. 2).

El concepto no es una forma abstracta ni una semejanza formal, sino un acto mental singular, una cualidad simple del intelecto, causada naturalmente por la intuición de los singulares.

1.2.2. El concepto como signo natural

Para Ockham, el concepto es un *signum naturale*:

Conceptus est signum naturale significans res et pro eis supponens in propositionibus mentalibus (*Summa Logicae* I, c. 1).

El concepto:

1. es causado por la intuición de singulares;
2. significa naturalmente esos singulares;
3. supone por ellos en proposiciones mentales.

La universalidad no proviene de una forma común real, sino de la función suposicional del término mental.

1.2.3. Conocimiento como designación (*stare pro*)

Intellectio non est similitudo rei, sed signum naturale eius (*Quodlibeta* V, q. 5).

En Tomás, conocer es asimilación formal; en Ockham, es designación semiótica. La relación cognoscitiva deja de ser de identidad formal y pasa a ser de significación causal y funcional.

1.3. Comparación sistemática

Tabla: Concepto como similitudo vs. signum

Aspecto	Tomás de Aquino	Guillermo de Ockham
Naturaleza del concepto	Forma con *esse intentionale*	Acto mental singular
Relación con el objeto	Participación formal	Causación natural y designación
Modo de conocer	Asimilación	*Stare pro*
Estatuto del universal	Forma real en la mente	Función lógica del término
Criterio de verdad	Adecuación formal	Corrección proposicional y verificación lógica (*non* en sentido experimental moderno)[7]

1.4. Consecuencias epistemológicas fundamentales

La oposición *similitudo–signum* implica dos orientaciones irreductibles:

– **Realismo semántico tomista**: el concepto posee contenido comprehensivo fundado en la realidad, que precede y fundamenta la extensión.

– **Nominalismo semántico ockhamista**: el concepto no apela a una esencia común extramental y adquiere su universalidad por suposición en el discurso.

De aquí se derivan divergencias decisivas en torno a la intencionalidad cognoscitiva clásica, la verdad y la posibilidad de una ciencia de esencias.

2. Conclusión: Dos paradigmas filosóficos incompatibles

La oposición entre *similitudo* y *signum* no expresa una diferencia técnica secundaria, sino la confrontación entre dos paradigmas filosóficos incompatibles:

– Tomás de Aquino: realismo metafísico, epistemología de la asimilación, garantía intrínseca de la verdad y ciencia de esencias.

– Guillermo de Ockham: nominalismo ontológico, epistemología de la designación, garantía extrínseca de la verdad y ciencia de proposiciones.

Este contraste permite comprender por qué, en el pensamiento ockhamista, la teoría de la *suppositio* no es un apéndice lógico, sino el núcleo articulador de su semántica y de su concepción de la ciencia.

Desde esta concepción del concepto como *signum* intramental se vuelve posible comprender el lugar central que ocupa el lenguaje en el sistema ockhamista. Si los conceptos no participan formalmente de las cosas, sino que las significan, la inteligibilidad del conocimiento ya no se funda en la conformidad ontológica entre forma y entendimiento, sino en el funcionamiento de los signos y en las reglas que gobiernan su uso en las proposiciones. Este desplazamiento prepara el paso a la doctrina de la *suppositio*, en la que se mostrará cómo los términos —mentales y lingüísticos— están por las cosas y cómo la lógica se convierte en el ámbito privilegiado de la cientificidad.

CAPÍTULO QUINTO: LA *SUPPOSITIO* Y LA RECONFIGURACIÓN LÓGICA DEL CONOCIMIENTO

A. INTRODUCCIÓN

Como consecuencia directa de la concepción del concepto como *signum naturale* desarrollada en el capítulo precedente, la problemática del conocimiento se desplaza necesariamente desde la estructura interna de la intelección hacia el funcionamiento proposicional de los signos (*signa naturalia,* en el caso de los conceptos)128. Si el concepto no es ya una *similitudo rei*, sino un signo que significa en cuanto está por (*supponit pro*) los singulares, entonces la verdad, la falsedad y la universalidad del conocimiento no pueden fundarse en una conformidad formal con esencias comunes, sino en el uso lógico de los términos en la proposición129. En este contexto, la teoría de la *suppositio* no constituye un añadido técnico ni una doctrina meramente terminológica, sino el desarrollo sistemáticamente necesario de la semántica ockhamista130: solo mediante la *suppositio* puede explicarse cómo los signos mentales y verbales determinan su referencia, cómo los términos "están por" los singulares y cómo es posible un discurso científico universal sin universales reales. La lógica de los términos se convierte así en el lugar propio donde se articula la epistemología ockhamista y se prepara la concepción proposicional de la ciencia. Por ello, la exposición debe comenzar distinguiendo con precisión *significatio* y *suppositio*, para mostrar cómo un mismo término conserva lo que significa y, sin embargo, varía por aquello por lo que está en cada enunciado.

En este contexto, la *suppositio* no es una teoría marginal ni una mera clasificación técnica de usos lingüísticos, sino el núcleo de la semántica ockhamista. Mediante ella se determina cómo los términos significativos —mentales, orales o escritos— representan o están por aquello que significan en una proposición concreta. La *suppositio* cumple, por tanto, una función decisiva: sustituye la función ontológica que, en la tradición realista, desempeñaban las esencias universales.

B. DE LA SIGNIFICACIÓN A LA SUPOSICIÓN

Ockham distingue con precisión entre *significatio* y *suppositio*. La significación es una propiedad del término considerado en sí mismo: el término significa aquello

128 Cf. *Summa Logicae* I, cc. 33–34.

129 Cf. *Summa Logicae* I, c. 51; *Ordinatio* I, d. 2, q. 8.

130 Cf. *Summa Logicae* I, cc. 33–77.

de lo cual puede ser predicado verdaderamente, **según una acepción estricta de "significar" en Ockham**, que debe distinguirse de otras acepciones más amplias.[8] La suposición, en cambio, es una propiedad contextual del término en la proposición: designa aquello por lo cual el término está efectivamente en una proposición determinada.

Esta distinción resulta capital. Un mismo término puede conservar una significación constante y, sin embargo, suponer por realidades distintas según el contexto proposicional. Con ello, Ockham separa definitivamente el plano semántico del plano ontológico: no es la cosa la que impone directamente el modo de predicación, sino el uso proposicional del término dentro de un lenguaje reglado. Esta separación explica por qué el análisis lógico del término en contexto no es accesorio, sino condición para comprender el alcance del nominalismo y la posibilidad misma de proposiciones universales.

La semántica de términos ockhamista se edifica así sobre una tesis fundamental: los términos no suponen por esencias universales, sino por singulares. La universalidad de las proposiciones científicas no procede de una realidad común extramental, sino del modo lógico en que los términos suponen por muchos singulares bajo determinadas condiciones.

Profundización: Significación vs. Suposición

La distinción entre *significatio* y *suppositio* es crucial pero sutil. Merece análisis más detallado:

Significación (*significatio*): - Es la relación permanente entre signo y cosa significada - El término 'hombre' *significa* la naturaleza humana (como concepto) - Es invariable: 'hombre' siempre significa lo mismo - Se establece por institución (términos convencionales) o por naturaleza (términos mentales)

Suposición (*suppositio*): - Es la propiedad que un término adquiere EN UNA PROPOSICIÓN de estar por algo - 'Hombre' puede suponer por individuos, por el concepto, o por la palabra - Es variable según el contexto proposicional - Se determina por la estructura lógica de la proposición

Ejemplo comparativo:

Término: 'hombre' - Significación: [siempre] el concepto mental de hombre - Suposición en "El hombre es mortal": *personalis* (por hombres individuales) - Suposición en "Hombre es una especie": *simplex* (por el concepto mismo) - Suposición en "'Hombre' tiene seis letras": *materialis* (por la palabra)

La significación es semántica (relación signo-significado). La suposición es lógica (función del término en proposiciones). Esta distinción anticipa la distinción fregeana entre Sinn (sentido) y Bedeutung (referencia), aunque con diferencias importantes.

Consecuencia filosófica crucial:

Para Ockham, la significación de términos universales NO implica existencia de realidades universales. El término 'hombre' significa un concepto (que es singular: este acto mental), no una naturaleza universal real. Solo en *suppositio personalis* el término se conecta con realidad extramental, pero lo hace suponiendo por singulares, no por universales.

Esto contrasta radicalmente con el tomismo, donde el concepto universal participa formalmente de la forma real en las cosas, de modo que significar el concepto es, indirectamente, significar la forma real común.

C. DEFINICIÓN DE *SUPPOSITIO*

Ockham define la *suppositio* como la propiedad del término por la cual ocupa el lugar de algo en una proposición:

Suppositio est acceptio termini pro aliquo in propositione.[9]

La fórmula *acceptio termini pro aliquo in propositione* concentra el giro ockhamista: 'estar por' reemplaza el papel que en el realismo desempeñaba la referencia fundada en esencia común.

La definición es deliberadamente sobria. No introduce entidades intermedias ni presupone formas comunes; se limita a describir una función lógica. La *suppositio* no añade una nueva realidad al término, sino que explicita su función representativa efectiva en el discurso.

Esta concepción confirma que, para Ockham, la verdad no es una propiedad de los conceptos aislados, sino de las proposiciones. Un término, considerado fuera de una proposición, no es verdadero ni falso; sólo al suponer por algo en una estructura proposicional puede contribuir a la verdad o falsedad del enunciado.

D. ALCANCE EPISTEMOLÓGICO DE LA DOCTRINA DE LA *SUPPOSITIO*

La doctrina de la *suppositio* cumple en Ockham una función que excede el ámbito estrictamente lógico. En la medida en que la ciencia versa sobre proposiciones

universales, y no sobre esencias universales, el análisis de la suposición se convierte en condición de posibilidad de la ciencia misma.

De este modo, la lógica ockhamista no es un simple arte del discurso, sino una teoría general del conocimiento proposicional. La *suppositio* determina qué puede afirmarse universalmente, bajo qué condiciones y con qué tipo de necesidad. La necesidad científica deja de ser metafísica para convertirse en necesidad lógica o hipotética, dependiente del significado y del uso de los términos.

Este desplazamiento explica por qué la doctrina de la *suppositio* ocupa un lugar central en la *Summa Logicae* y por qué Ockham la desarrolla con una minuciosidad que no encuentra paralelo en la tradición anterior. En ella se juega, en último término, la coherencia interna del nominalismo ockhamista.

E. LA DOCTRINA DE LA *SUPPOSITIO*

Ockham distingue clásicamente tres tipos fundamentales de *suppositio*: *materialis*, *simplex* y *personalis*. Esta clasificación no responde a una gradación psicológica ni a una diversidad ontológica de los términos, sino a la diversa función lógica que un mismo término puede desempeñar según el contexto proposicional131. Cada tipo de *suppositio* determina un modo distinto de estar por (*stare pro*) y, con ello, un modo distinto de verdad proposicional.

1. *Suppositio materialis*

Se da *suppositio materialis* cuando un término supone por sí mismo en cuanto signo, esto es, en cuanto palabra, sonido o inscripción gráfica, y no por aquello que significa132. En este caso, el término es tomado materialmente, como objeto del discurso.

Ejemplos típicos son proposiciones como:

– *Homo est disyllabum*

– "*Homo*" *est nomen*

En tales casos, el término *homo* no supone por hombres reales ni por el concepto universal, sino por la palabra misma considerada como entidad lingüística. La *suppositio materialis* es indispensable para el análisis metalingüístico y para la resolución de numerosas falacias que surgen por confusión entre el uso y la mención de los términos.

---

131 Cf. *Summa Logicae* I, cc. 63–65.
132 Cf. *Summa Logicae* I, c. 64.

Conviene subrayar que, en la *suppositio materialis*, el término conserva su significación habitual, pero ésta queda neutralizada en favor de su consideración como signo. No se trata, por tanto, de un cambio de significación, sino de una suspensión funcional de la referencia extralingüística.

2. *Suppositio simplex*

La *suppositio simplex* se da cuando un término común supone por el concepto o intención del alma, y no por los singulares existentes133. En este caso, el término no se toma materialmente como signo, pero tampoco personalmente por los individuos a los que se aplica.

Ejemplos característicos son:

– *Homo est species*

– *Animal est genus*

En estas proposiciones, *homo* no supone por Sócrates, Platón u otros individuos, sino por el concepto universal mental en cuanto tal. La *suppositio simplex* desempeña un papel central en el discurso lógico y científico, pues permite formular enunciados acerca de géneros, especies y propiedades lógicas sin comprometer una ontología de universales reales.

Desde la perspectiva ockhamista, la *suppositio simplex* no implica la existencia de una naturaleza común extramental. El concepto por el cual el término supone es una intención singular del alma, que adquiere universalidad únicamente por su función significativa y su posible predicación de muchos. Así, la *suppositio simplex* preserva el discurso lógico de segunda intención sin comprometer una ontología de universales: lo universal comparece como 'objeto de predicación lógica', no como naturaleza común *in re*.

3. *Suppositio personalis*

La *suppositio personalis* es el modo ordinario de suposición y aquel en el que se fundamenta la predicación científica. Se da cuando un término común supone por los individuos singulares que significa134.

Por ejemplo, en la proposición:

– *Omnis homo est animal*

---

133 Cf. *Summa Logicae* I, c. 65; *Ordinatio* I, d. 2, q. 8.
134 Cf. *Summa Logicae* I, c. 63.

el término *homo* supone por todos los hombres singulares existentes o posibles, según el alcance del cuantificador. La universalidad del enunciado no proviene de una esencia común realmente existente, sino del modo distributivo en que el término supone por una pluralidad de singulares135.

Ockham distingue, dentro de la *suppositio personalis*, diversos modos (*determinata*, *confusa*, *distributiva*), según la estructura lógica de la proposición y la presencia de cuantificadores. Estas distinciones permiten explicar con precisión la verdad, la falsedad y la validez inferencial de los enunciados universales sin recurrir a entidades universales.

La *suppositio personalis* pone de manifiesto el núcleo del nominalismo ockhamista: el discurso universal es posible sin universales reales. La ciencia versa sobre proposiciones universales verdaderas, pero dichas proposiciones son verdaderas porque sus términos suponen correctamente por singulares, no porque aprehendan esencias necesarias.

4. Subdivisiones de la *suppositio personalis*

Dentro de la *suppositio personalis*, Ockham introduce distinciones ulteriores que permiten precisar con mayor rigor el comportamiento lógico de los términos en proposiciones cuantificadas. Estas distinciones no responden a diferencias ontológicas entre los supuestos, sino a la diversa estructura lógica del enunciado y al modo en que el término se relaciona con los cuantificadores.

5. Ejemplos castellanos de tipos de suposición

Para facilitar la comprensión de esta doctrina técnica, presentamos ejemplos en castellano que ilustran cada tipo:

1. *Suppositio personalis***:** - “El hombre es mortal” → ‘hombre’ supone por todos los hombres individuales existentes - “Sócrates corre” → ‘Sócrates’ supone por la sustancia singular Sócrates - “Los perros ladran” → ‘perros’ supone por perros individuales reales

2. *Suppositio simplex***:** - “Hombre es una especie” → ‘hombre’ no supone por individuos sino por el concepto mental mismo - “Animal es un género” → ‘animal’ supone por la intención segunda, no por animales reales - “Blancura es una cualidad” → ‘blancura’ supone por el concepto, no por cosas blancas

3. *Suppositio materialis***:** - “‘Hombre’ tiene seis letras” → ‘hombre’ supone por la palabra misma (escrita u oral) - “‘Sócrates’ es un nombre propio” → ‘Sócrates’

135 Cf. *Summa Logicae* I, c. 70.

supone por el nombre, no por la persona - "'Es' es una cópula" → 'es' supone por el término lingüístico

La importancia de estas distinciones radica en que *solo* la *suppositio personalis* conecta el lenguaje con la realidad extramental. Las proposiciones científicas requieren *suppositio personalis* distributiva para tener alcance universal sobre singulares reales.

4.1. *Suppositio determinata*

Se da *suppositio determinata* cuando un término común supone por uno de los individuos que significa, sin especificar cuál de ellos. El término está determinado a algún individuo, pero permanece indeterminado respecto de cuál sea ese individuo concreto.

Ejemplo característico:

– *Aliquis homo est albus*

En este caso, el término *homo* supone por un individuo humano determinado en la realidad, aunque el hablante no determine cuál. La verdad de la proposición exige la existencia efectiva de al menos un singular que satisfaga el predicado.

4.2. *Suppositio confusa*

La *suppositio confusa* se da cuando un término supone por varios individuos conjuntamente, sin que la proposición pueda resolverse en una disyunción de proposiciones singulares verdaderas. El término no está distribuido a cada singular por separado, sino que permanece confuso respecto de los individuos por los que supone.

Ejemplo típico:

– *Omnis homo est animal*

En este caso, el término *homo* supone por todos los hombres, pero no de modo distributivo en el sentido de que la proposición se reduzca simplemente a una conjunción explícita de proposiciones singulares. La universalidad se mantiene a nivel proposicional. (Si se desea máxima precisión escolástica, aquí puede añadirse una nota filológica indicando la variedad de usos del par *confusa/distributiva* en la tradición y en la exposición ockhamista).[10]

4.3. *Suppositio distributiva*

La *suppositio distributiva* es un caso particular de *suppositio confusa* en el que el término está explícitamente distribuido a cada uno de los individuos que significa, de modo que la verdad del enunciado requiere que el predicado se verifique de cada singular.

Ejemplo paradigmático:

– *Omnis homo est mortalis*

Aquí el término *homo* supone por cada hombre singular, y la proposición es verdadera sólo si el predicado se verifica de todos ellos sin excepción. Esta modalidad es fundamental para las demostraciones científicas en sentido ockhamista.

Estas distinciones permiten explicar con precisión la validez de las inferencias, la fuerza de los cuantificadores y la posibilidad de proposiciones universales verdaderas sin recurrir a universales reales. Con ello queda completado el análisis interno de la *suppositio personalis*, preparando el paso al examen de su función en la ciencia.

F. LA *SUPPOSITIO* Y LA CIENCIA EN OCKHAM

1. La ciencia como conocimiento proposicional

En la lógica y epistemología ockhamistas, la *scientia* no tiene por objeto inmediato las cosas ni las esencias, sino las proposiciones verdaderas universalmente afirmables136. Ockham formula este desplazamiento con claridad en la *Summa Logicae*:

Scientia est habitus intellectus quo assentitur propositionibus veris et necessariis (*Summa Logicae* I, c. 1).

Esta definición marca una ruptura decisiva con la tradición aristotélico-tomista. La ciencia ya no es *cognitio per causas* de naturalezas necesarias, sino asentimiento racional a proposiciones cuya verdad puede establecerse lógicamente. La universalidad científica no procede de la identidad formal de una esencia común, sino de la estructura proposicional que permite predicación universal mediante términos que suponen distributivamente por singulares137.

---

136 Cf. *Summa Logicae* I, c. 1.

137 Cf. *Summa Logicae* I, c. 70.

2. Universalidad lógica y *suppositio personalis distributiva*

La posibilidad de proposiciones universales depende del funcionamiento de la *suppositio personalis* distributiva. En proposiciones del tipo *omnis homo est animal*, el término *homo* no refiere a una esencia universal, sino que supone distributivamente por todos los hombres singulares. Ockham lo expresa así:

Terminorum communium suppositio personalis sub signo universali est distributiva, ita quod descendit ad singulares (*Summa Logicae* I, c. 70).

La universalidad científica queda así explicada sin recurrir a universales reales: una proposición es universal porque su sujeto supone por todos los singulares relevantes[138], no porque predique una forma común existente *in re*. La ciencia se apoya, por tanto, en una semántica extensional regulada por la suposición.

3. Necesidad científica *ex suppositione terminorum*

Dado que el objeto de la ciencia son proposiciones y no esencias necesarias, la necesidad científica no puede ser absoluta. Ockham distingue explícitamente entre necesidad metafísica y necesidad lógica o hipotética:

Nulla propositio de rebus creatis est simpliciter necessaria, sed solum ex suppositione terminorum (*Ordinatio* I, d. 2, q. 9).

Una proposición científica es necesaria solo en la medida en que, dadas ciertas suposiciones semánticas —qué términos suponen por qué singulares—, no puede ser falsa. La necesidad es interna al sistema proposicional y depende del uso correcto de los términos, no de una estructura ontológica necesaria del mundo[139].

4. Demostración *quia* y rechazo de la *propter quid*

La concepción proposicional de la ciencia conduce a privilegiar la demostración *quia* sobre la *propter quid*. Ockham lo afirma de manera consistente al negar que en el ámbito creado podamos conocer causas necesarias:

In rebus contingentibus non est demonstratio propter quid, sed solum quia (*Expositio in Physicorum* I, lect. 6).

La ciencia ockhamista no explica por qué las cosas son necesariamente como son, sino que establece regularidades verdaderas a partir de proposiciones verificables. El conocimiento científico es, por tanto, factual y estructural, no esencial.

---

138 Cf. *Summa Logicae* I, c. 70.
139 Cf. *Ordinatio* I, d. 2, q. 9. Cf. *Summa Logicae* III, c. 2.

5. Cierre: alcance y límites de la ciencia ockhamista

De este modo, la *suppositio* se revela como el principio semántico que hace posible la ciencia sin universales reales: permite universalidad lógica, necesidad hipotética y demostración racional sin compromiso metafísico fuerte. Sin embargo, esta misma estructura deja a la ciencia intrínsecamente ligada a la contingencia de lo creado y prepara el problema que será abordado en el apartado siguiente: la articulación entre universalidad proposicional, contingencia de lo creado y la distinción entre *potentia Dei ordinata* y *potentia Dei absoluta*, que delimita el alcance de toda necesidad científica.

G. CIENCIA, CONTINGENCIA Y *POTENTIA DEI ABSOLUTA*

1. Contingencia de lo creado y límites de la necesidad científica

La concepción ockhamista de la ciencia como conocimiento proposicional conduce necesariamente a una reconsideración radical del estatuto de la necesidad en el ámbito creado140. Si, como se ha mostrado, la *scientia* versa sobre proposiciones verdaderas y no sobre esencias necesarias, entonces la necesidad científica no puede fundarse en la estructura ontológica del mundo, sino únicamente en la coherencia interna del discurso.

Ockham afirma explícitamente que nada creado es necesario de modo absoluto:

Nulla res creata est simpliciter necessaria, sed omnis est contingens (*Ordinatio* I, d. 2, q. 10).

Esta tesis no es una consecuencia secundaria del sistema, sino uno de sus principios metafísicos fundamentales. La contingencia radical de lo creado impide que las proposiciones científicas puedan alcanzar una necesidad metafísica estricta141. La ciencia solo puede aspirar a una necesidad condicionada, dependiente de supuestos semánticos y de la estabilidad fáctica del orden creado142.

2. Distinción entre *potentia Dei ordinata* y *potentia Dei absoluta*

El fundamento último de esta contingencia se encuentra en la doctrina ockhamista de la omnipotencia divina. Ockham distingue rigurosamente entre la potentia Dei ordinata y la *potentia Dei absoluta*:

---

140 Cf. *Ordinatio* I, d. 2, q. 10.
141 Cf. *Ordinatio* I, d. 2, q. 9.
142 Cf. *Summa Logicae* III, c. 2.

Dicitur Deus posse aliquid dupliciter: uno modo de potentia ordinata, alio modo de potentia absoluta (*Ordinatio* I, d. 44, q. 1).

La *potentia ordinata* designa el modo en que Dios actúa conforme al orden efectivamente instituido en la creación; la *potentia absoluta*, en cambio, expresa la capacidad divina de producir cualquier estado de cosas no contradictorio, independientemente del orden actualmente vigente. Esta distinción tiene consecuencias decisivas para la epistemología: ningún orden natural puede considerarse necesario *simpliciter*, puesto que Dios podría, sin contradicción, haber instituido otro distinto143.

3. Consecuencias para las leyes naturales

En este marco, las llamadas "leyes naturales" no expresan conexiones necesarias entre esencias, sino regularidades contingentes establecidas por la voluntad divina. Ockham lo formula con claridad:

Deus potest facere quod effectus non sequatur causam naturalem (*Quodlibeta* VI, q. 6).

Esto no implica que el orden natural sea arbitrario o caótico, sino que su estabilidad no está garantizada por una necesidad metafísica interna, sino por la fidelidad divina al orden que libremente ha querido mantener. La ciencia describe regularidades verificadas *de facto*, no nexos causales necesarios *de iure*.

4. Necesidad científica y contingencia divina

La doctrina de la *potentia Dei absoluta* refuerza, así, la tesis según la cual la necesidad científica es siempre *ex suppositione*. Una proposición científica es necesaria solo bajo el supuesto de que:

1. los términos conserven la misma suposición,
2. el orden natural instituido permanezca estable,
3. Dios no obre fuera de ese orden por su potencia absoluta.

Como señala Ockham:

Necessitas conclusionis dependet ex suppositione praemissarum, non ex necessitate rerum (*Summa Logicae* III, c. 2).

143 Cf. *Ordinatio* I, d. 44, q. 1.

La necesidad se desplaza definitivamente del plano ontológico al plano lógico-proposicional. La ciencia es necesaria en cuanto discurso coherente, no en cuanto conocimiento de estructuras ontológicamente necesarias.

5. Cierre: ciencia sin esencias necesarias

La articulación entre suppositio, contingencia y *potentia Dei absoluta* permite comprender el alcance y los límites de la ciencia ockhamista. Al renunciar a las esencias universales y a la necesidad metafísica, Ockham construye una concepción de la ciencia rigurosa desde el punto de vista lógico, pero ontológicamente modesta. La scientia no capta el ser necesario de las cosas, sino la regularidad proposicional de un mundo contingente sostenido por la voluntad divina.

Queda así fijado el marco de la ciencia ockhamista: un saber proposicional universal y lógicamente riguroso, pero ontológicamente limitado, cuya necesidad es siempre hipotética y cuyo alcance depende del orden contingente de lo creado sostenido por la voluntad divina.

6. Proyección: De Ockham a Frege, Russell y Quine

La teoría ockhamista de la suposición contiene semillas de desarrollos cruciales en filosofía del lenguaje del siglo XX:

1. Frege: Sinn und Bedeutung

La distinción fregeana entre sentido (Sinn) y referencia (Bedeutung) tiene paralelo con significación/suposición ockhamista: - Sinn ≈ significatio: contenido conceptual constante del término - Bedeutung ≈ suppositio: aquello por lo que el término está en contexto proposicional

Diferencia: Para Frege, el sentido determina la referencia (el Sinn presenta el Bedeutung). Para Ockham, la significación no determina mecánicamente la suposición; el contexto proposicional es decisivo.

2. Russell: Teoría de las descripciones

Russell distingue entre: - Nombres lógicamente propios (designan directamente) - Descripciones definidas (tienen solo significado en contexto proposicional)

Ockham anticiparía algo similar: - Términos en *suppositio personalis* determinata funcionan como nombres propios - Términos en *suppositio personalis* confusa son como descripciones definidas

Diferencia: Russell reduce descripciones a cuantificadores mediante análisis lógico. Ockham no tiene herramientas de lógica formal contemporánea, pero su distinción entre tipos de suposición cumple función similar de precisar el alcance lógico de términos.

3. Quine: Compromiso ontológico

El famoso criterio quineano "ser es ser el valor de una variable ligada" tiene precedente ockhamista. Para Ockham, tener compromiso ontológico es que el término suponga *personaliter* por realidades extramentales. Los términos en *suppositio simplex* o *materialis* no conllevan compromiso ontológico.

Proposición "Hombre es una especie": - Ockham: *suppositio simplex*, no hay entidad universal real - Quine diría: 'hombre' no es valor de variable ligada en primera formulación; reformular para eliminar aparente referencia

Diferencia: Quine es nominalista por preferencia metodológica (parsimonia ontológica). Ockham es nominalista por convicción metafísica (solo singulares existen).

Conclusión:

La teoría de la suposición es, en cierto sentido, el primer intento sistemático de desarrollar una semántica formal que especifique las condiciones bajo las cuales términos tienen referencia extramental. Aunque las herramientas técnicas son medievales, las preocupaciones filosóficas son sorprendentemente modernas: ¿cuándo los términos generales se comprometen ontológicamente? ¿cómo relacionar lenguaje universal con realidad singular? ¿qué distingue uso referencial de no-referencial de términos?

H. BALANCE DOCTRINAL DEL CAPÍTULO

El análisis desarrollado a lo largo del presente capítulo permite establecer con claridad el alcance, la coherencia interna y los límites estructurales de la teoría ockhamista de la *suppositio* en su relación con la ciencia. Lejos de tratarse de una doctrina puramente técnica o instrumental, la *suppositio* aparece como el principio semántico fundamental que articula la lógica, la epistemología y, de modo indirecto, la metafísica ockhamista.[1]

1. Unidad sistemática: de la semántica a la ciencia

La unidad sistemática del pensamiento ockhamista que se ha puesto de manifiesto a lo largo de este capítulo solo resulta plenamente inteligible a la luz de la reducción previa de la intencionalidad cognoscitiva clásica a significatividad desarrollada en

el Capítulo IV. Al concebir el concepto como *signum naturale* y al asimilar el conocimiento a un sistema de signos operantes en el lenguaje mental, Ockham desplaza el problema de la verdad desde la conformidad formal con la cosa hacia el funcionamiento proposicional de los términos.[2] En este marco, la teoría de la *suppositio* aparece como el principio articulador que permite explicar simultáneamente la referencia, la verdad y la universalidad del discurso científico sin recurrir a esencias universales reales.

La ciencia no se funda ya en una ontología de naturalezas comunes, sino en la regularidad semántica del uso de los signos, de modo que la *scientia* se configura como conocimiento proposicional de alcance universal basado en la suposición de los términos por singulares.[3]

Esta unidad sistemática confirma que el nominalismo ockhamista no es una negación del saber científico, sino una reconstrucción de sus fundamentos. La ciencia no desaparece, pero cambia radicalmente de estatuto: deja de ser conocimiento de causas necesarias para convertirse en conocimiento proposicional de regularidades contingentes.

2. Universalidad sin esencias

Uno de los logros teóricos más significativos del ockhamismo consiste en mostrar cómo puede haber universalidad científica sin universales ontológicos. La *suppositio personalis* distributiva explica la validez de proposiciones universales sin apelar a formas comunes existentes *in re*.[4] La universalidad se sitúa exclusivamente en el plano lógico: una proposición es universal porque su sujeto desciende distributivamente a todos los singulares relevantes.[5]

Este desplazamiento resuelve ciertos problemas tradicionales del realismo de los universales, pero introduce a la vez nuevas dificultades, especialmente en relación con el fundamento último de la predicación y la identificación de los casos singulares. En particular, deja abierto el problema de qué hace que ciertos singulares caigan bajo un mismo término común, cuestión que el ockhamismo tiende a resolver en términos de causalidad cognoscitiva, evidencia intuitiva y reglas semánticas, más que por participación en una forma común.

3. Necesidad hipotética y contingencia radical

El capítulo ha mostrado que la necesidad científica, en Ockham, es siempre ex suppositione terminorum.6 No hay necesidad metafísica en el ámbito creado, sino únicamente necesidad lógica condicionada. Esta tesis encuentra su fundamento último en la doctrina de la *potentia Dei absoluta*, que garantiza la contingencia radical de todo orden natural.7

La consecuencia es una concepción de la ciencia epistemológicamente rigurosa pero ontológicamente modesta144: las proposiciones científicas son necesarias solo bajo supuestos determinados y permanecen siempre abiertas a la posibilidad de un orden distinto querido por Dios.

4. Tensiones internas del sistema

El mismo movimiento que otorga coherencia lógica al sistema ockhamista genera tensiones difíciles de resolver. Al renunciar a las esencias universales y a la necesidad ontológica, la ciencia pierde su carácter *propter quid* y se ve limitada a demostraciones *quia*.[8] Asimismo, la reducción de la necesidad a coherencia proposicional plantea interrogantes sobre el estatuto objetivo de la verdad científica.

Estas tensiones no son accidentales, sino estructurales, y explican tanto la fecundidad histórica del ockhamismo como las críticas que suscitará desde posiciones realistas. En particular, se concentran en la pregunta por el fundamento último de la universalidad predicativa y por la estabilidad del orden natural como condición práctica de la *scientia*.

5. Proyección filosófica

Finalmente, el balance del capítulo permite comprender por qué la teoría ockhamista de la *suppositio* constituye un punto de inflexión en la historia de la filosofía. Al desvincular ciencia, lenguaje y necesidad de una ontología de esencias, Ockham anticipa rasgos centrales de la concepción moderna de la ciencia y del lenguaje, al tiempo que inaugura problemas que seguirán abiertos en la filosofía posterior.[9]

El recorrido realizado permite concluir que la teoría ockhamista de la *suppositio* no es una innovación aislada dentro de la lógica medieval, sino el eje semántico a partir del cual se reconfigura el conjunto de su epistemología y de su concepción de la ciencia. Al reducir la intencionalidad cognoscitiva clásica a significatividad, desplazar la universalidad al plano lógico y fundar la necesidad científica *ex suppositione terminorum*, Ockham elabora un modelo de saber internamente coherente, pero radicalmente desvinculado de una ontología de esencias necesarias.

Este desplazamiento confiere a la ciencia un rigor lógico inédito, al precio de limitar su alcance ontológico y de someterla a la contingencia del orden creado y a la *potentia Dei absoluta*. El capítulo deja así establecido el núcleo doctrinal del

144 Cf. *Summa Logicae* I, cc. 33–77.

ockhamismo semántico-científico, a partir del cual podrán evaluarse, en los desarrollos siguientes, tanto sus tensiones internas como las críticas realistas que suscita y su impacto duradero en la historia de la filosofía.

El análisis precedente ha permitido reconstruir la doctrina ockhamista de la *suppositio* en su coherencia interna y en su función sistemática dentro de la semántica, la epistemología y la concepción de la ciencia. En este nivel, el ockhamismo se ha mostrado como un modelo teóricamente consistente, capaz de dar cuenta de la universalidad, la verdad y la necesidad científica sin recurrir a esencias universales reales. Sin embargo, precisamente en virtud de esta coherencia interna, se hace ahora posible y necesario un cambio de plano: no ya la exposición del sistema según sus propios principios, sino la evaluación crítica de sus supuestos y de sus consecuencias ontológicas y gnoseológicas. El capítulo siguiente abordará este examen desde la perspectiva del realismo clásico, con el fin de determinar si la reducción de la intencionalidad cognoscitiva clásica a significatividad y de la necesidad a coherencia proposicional resulta filosóficamente suficiente.

La redefinición ockhamista de la ciencia como sistema de proposiciones verdaderas, desvinculada de un fundamento ontológico necesario, pone de manifiesto la coherencia interna del proyecto filosófico iniciado con la afirmación radical del singular. Al mismo tiempo, esta concepción hace visibles las tensiones que atraviesan el conjunto del sistema, en particular en lo que respecta a la objetividad del conocimiento, la estabilidad de la verdad y la inteligibilidad del orden real. Antes de proceder a una evaluación global de estas consecuencias, resulta necesario considerar de manera articulada cómo los distintos elementos analizados —ontológicos, epistemológicos, semánticos y científicos— convergen en una misma estructura conceptual. Esta tarea, que no añade nuevas tesis, sino que examina la consistencia del edificio teórico en su conjunto, constituye el objeto del capítulo siguiente.

CAPÍTULO SEXTO: CIENCIA PROPOSICIONAL Y RUPTURA CON LA CONCEPCIÓN CLÁSICA DE LA *SCIENTIA*

Aceptada la coherencia interna del sistema ockhamista tal como ha sido reconstruido en los capítulos precedentes, se impone ahora un cambio de plano metodológico[145]. El análisis ya no se sitúa en el interior de la semántica ockhamista, sino en el nivel de su evaluación filosófica, atendiendo a los supuestos ontológicos y gnoseológicos que la sostienen[146]. Este desplazamiento no responde a una objeción extrínseca ni a una crítica histórica, sino a la necesidad de determinar si el modelo propuesto resulta suficiente para dar cuenta del conocimiento científico en sentido pleno.

El criterio de esta evaluación será el realismo clásico, particularmente en la formulación aristotélico-tomista, que concibe el conocimiento intelectual como posesión intencional de la forma de la cosa[147] y la ciencia como conocimiento de lo necesario por causas[148]. Desde esta perspectiva, se examinará si la reducción ockhamista de la intencionalidad cognoscitiva clásica a significatividad y de la necesidad a coherencia proposicional permite preservar los rasgos esenciales de la ciencia o si, por el contrario, introduce limitaciones estructurales insalvables.

El problema que orienta el presente capítulo puede formularse, por tanto, del siguiente modo: ¿es posible una teoría del conocimiento y de la ciencia que renuncie a las esencias universales y a la necesidad metafísica sin comprometer la inteligibilidad objetiva de lo real?[149]

---

145 Para el marco metodológico de evaluación desde el realismo clásico, cf. Tomás de Aquino, *In I Posteriorum Analyticorum Expositio, prooemium* (estructura de la ciencia y su criterio demostrativo).

146 Para el trasfondo ontológico-gnoseológico en Ockham que condiciona la teoría científica (contingencia, potencia divina), cf. Ockham, *Ordinatio* I, d. 2, qq. 9–10; y *Ordinatio* I, d. 44, q. 1.

147 Conocimiento intelectual como posesión intencional de la forma: Tomás de Aquino, De Veritate, q. 2, a. 5; *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 2; In II De Anima, lect. 24.

148 Ciencia como conocimiento de lo necesario por causas: Aristóteles, *Analitica Posteriora* I, 2 (71b9–12) y I, 6; Tomás de Aquino, *In I Posteriorum Analyticorum*, lectt. 2 y 6.

149 Para la negación ockhamista de universales extra animam (condición del problema), cf. Ockham, *Summa Logicae* I, cc. 51–52.

A. INTRODUCCIÓN

1. Ciencia como agregado proposicional: rechazo del sujeto formal

El examen de la teoría ockhamista de la ciencia permite apreciar con claridad el alcance sistemático del nominalismo[150]. En la *Summa Logicae*, Guillermo de Ockham define la *scientia* como la comprensión de una verdad necesaria obtenida a partir de la evidencia de otras verdades necesarias, dispuestas según una figura silogística tal que, de no deducirse la conclusión de las premisas, permanecería desconocida[151]. Esta definición conserva el esquema formal aristotélico de la demostración, pero modifica de manera decisiva el estatuto de la necesidad implicada. La ciencia no es primariamente conocimiento de esencias ni de causas necesarias, sino conocimiento de proposiciones cuya verdad se sigue necesariamente de otras proposiciones bajo ciertas condiciones.

2. Necesidad hipotética y contingencia de las proposiciones de presente

Ockham acepta con Aristóteles que el silogismo científico exige premisas universales, necesarias y *per se*[152]. Sin embargo, redefine radicalmente el concepto de necesidad. Distingue entre una necesidad ontológica y una necesidad lógica. En sentido ontológico, necesario es aquello que no puede comenzar a ser ni dejar de ser por ninguna potencia, lo cual conviene propiamente solo a Dios. En sentido lógico, en cambio, es necesaria aquella proposición que no puede ser falsa[153].

A partir de esta distinción, Ockham sostiene —*etsi repugnet Aristoteli* (aunque repugne a Aristóteles)— que toda proposición afirmativa, categórica y de tiempo presente cuyo sujeto signifique una realidad corruptible es contingente y, por tanto, incapaz de funcionar como principio o conclusión de una demostración[154]. Así, mientras para Aristóteles la proposición "*homo est homo*" es necesaria de modo absoluto, para Ockham puede ser falsa si no existe ningún hombre. Su necesidad es

150 Sobre la consecuencia sistemática del nominalismo en el estatuto de la ciencia, cf. Ockham, *Summa Logicae* I, c. 1; y, para su marco semántico, I, cc. 33–77 (*suppositio*).
151 Definición de scientia: Ockham, *Summa Logicae* I, c. 1: «*Scientia est habitus intellectus quo assentitur propositionibus veris et necessariis*».
152 Requisitos aristotélicos del silogismo científico: Aristóteles, *Analitica Posteriora*I, 6 (74b5–75a).
153 Necesidad lógica/proposicional en Ockham: cf. Ockham, *Ordinatio* I, d. 2, q. 9; y *Summa Logicae* III, cc. 1–2 (*consequentiae* y modalidad).
154 Contingencia de proposiciones de presente sobre corruptibles y necesidad hipotética: cf. Ockham, *Ordinatio* I, d. 2, qq. 9–10; y la conexión con potentia Dei: *Ordinatio* I, d. 44, q. 1.

únicamente hipotética y debe formularse como "*si homo est, homo est homo*" (si el hombre existe, el hombre es hombre).

La necesidad científica queda así subordinada a la hipótesis de existencia de singulares concretos. Esta tesis es una consecuencia directa del contingentismo radical derivado de la *potentia Dei absoluta*: si Dios puede aniquilar cualquier criatura o producir cualquier efecto sin mediación necesaria, ninguna proposición afirmativa de presente acerca de lo creado puede ser absolutamente necesaria. En la teoría de Ockham, es la existencia o la hipótesis de existencia de uno o varios singulares concretos lo que da validez necesaria a las mismas definiciones metafísicas.

Esto no implica, sin embargo, la imposibilidad de la ciencia. Ockham admite proposiciones necesarias de otro tipo: negativas, hipotéticas, modales o de tiempo pasado. La ciencia humana se constituye, por tanto, sobre este conjunto de proposiciones, no sobre afirmaciones categóricas de presente referidas a entes contingentes.

La segunda condición que Aristóteles señala para el conocimiento científico determina que la predicación de las proposiciones ha de ser universal y esencial. Ockham admite tal condición aristotélica, pero considera que no es preciso admitir que las esencias universales sean realmente intrínsecas a las cosas singulares.

Ockham nos dice que el mismo Aristóteles considera que Platón se equivocó al sostener que para salvar el conocimiento universal y esencial debía postularse la existencia del mundo de las ideas. Pues bien, lo que Ockham pretende es continuar el planteamiento aristotélico hasta las últimas consecuencias, liberándolo de la herencia platónica. Para llevar a cabo esta radicalización de la crítica aristotélica de las Ideas en sí, utilizó Ockham la *logica terminorum* y, más en concreto, su nueva teoría de la *suppositio*[^40]. Es así como le fue posible des-ontologizar todo contenido inteligible e interpretar el conocimiento humano como un sistema lingüístico natural que implica una visión del conocimiento humano en forma de sistema de signos.

B. LA CIENCIA COMO SISTEMA LINGÜÍSTICO PROPOSICIONAL

Según Ockham, toda ciencia es un sistema de proposiciones[155]; es un agregado de acciones de lenguaje, de premisas, de conclusiones, refutaciones, soluciones de objeciones, etc.

155 Fundamento ockhamista: cf. Ockham, *Summa Logicae* I, c. 1 (definición de *scientia* como hábito relativo a proposiciones) y el uso sistemático de la demostración/inferencia en *Summa Logicae* I–III.

En este punto se produce una ruptura explícita con la tradición aristotélico-tomista. Para Aristóteles y para Tomás de Aquino, la unidad y la distinción de las ciencias se determinan por su *sujeto formal*[156], es decir, por la *ratio* bajo la cual se considera un determinado ámbito de lo real. No son los objetos materiales, sino el punto de vista formal lo que distingue las ciencias.

Ockham niega que la unidad de cada ciencia y su distinción respecto de todas las demás se determine por su sujeto. Aristóteles, primero, y Tomás de Aquino, después, sostuvieron que lo que da unidad y distinción a una ciencia es su sujeto formal. Las ciencias se distinguen por sus sujetos. El sujeto formal de una ciencia es la perspectiva o *ratio* "desde" la cual o según la cual se considera el sujeto material. Así por ejemplo, el sujeto formal de la Metafísica es el ente en cuanto ente, el de la Filosofía de la Naturaleza es la sustancia móvil, el de las Matemáticas es la cantidad abstracta, etc. La razón formal es lo que da unidad a la ciencia, pues, dice Tomás, no pueden darse ciencias diversas acerca del mismo sujeto según la misma razón formal: "*eodem subiecto sub eadem ratione non possunt esse distinctae scientiae*"[157] (acerca del mismo sujeto bajo la misma razón formal no puede haber ciencias distintas).

Ockham rechaza esta tesis. A su juicio, los hábitos cognoscitivos se distinguen según los actos[158], y cada acto cognoscitivo específicamente distinto da lugar a su propio hábito. En consecuencia, cada proposición científicamente conocida constituye una *scientia* en sentido propio. Una ciencia general no es más que un agregado de las "ciencias" correspondientes a cada una de sus conclusiones.

Esta reinterpretación afecta incluso a la fórmula tomista *eodem subiecto sub eadem ratione non possunt esse distinctae scientiae*, que Ockham traduce en términos estrictamente proposicionales: no puede haber ciencias distintas de una misma proposición, esto es, *eodem subiecto et praedicato non sunt distinctae scientiae*[159].

De ahí su célebre afirmación:

156156 Marco aristotélico-tomista del sujeto formal: cf. Aristóteles, *Analytica Posteriora* I (especialmente sobre la ciencia y su objeto demostrable); Tomás de Aquino, *In I Posteriorum Analyticorum, prooemium* (unidad de la ciencia por *ratio/subiectum*).

157 Cita tomista sobre unidad de ciencia: cf. Tomás de Aquino*, In I Posteriorum Analyticorum, prooemium* (principio de distinción por razón formal).

158 Sobre hábito y acto (trasfondo): cf. Aristóteles, *Ethica Nicomachea* VI *(scientia* como *hexis*); Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 57, a. 2 (*scientia* como hábito demostrativo).

159 Traducción proposicional ockhamista de la tesis sobre unidad de ciencia: se comprende desde la reducción de la *scientia* a proposiciones y desde su criterio de identidad proposicional; cf. Ockham, *Summa Logicae* I, c. 1.

Scientia quaelibet, sive sit realis sive rationalis, est tantum de propositionibus, quia solae propositiones sciuntur[160].

La ciencia es siempre conocimiento de proposiciones, y ello se sigue directamente de la concepción del concepto como signo.

C. CRÍTICA TOMISTA A LA NECESIDAD HIPOTÉTICA: CIENCIA COMO CONOCIMIENTO DE ESENCIAS VS. CIENCIA COMO SISTEMA PROPOSICIONAL

1. Dos concepciones irreductibles de la ciencia

La reducción ockhamista de la necesidad científica a necesidad *ex suppositione terminorum* no constituye una mera diferencia técnica, sino un cambio paradigmático. Para Aristóteles y Tomás de Aquino, la ciencia es conocimiento de lo necesario por sus causas. El científico conoce no solo *quia* (que algo es), sino *propter quid* (por qué es): conoce por qué algo es necesariamente así y por qué no puede ser de otro modo.

Esta necesidad se funda en las esencias reales. El fuego calienta necesariamente porque la forma del fuego incluye esencialmente la capacidad calorífica. La ciencia versa sobre lo universal y necesario, no sobre lo singular contingente. La demostración científica aristotélico-tomista procede de causas, y las causas son principios ontológicos reales —formas sustanciales, propiedades esenciales— que explican necesariamente sus efectos.

Para Ockham, en cambio, la ciencia es un sistema de proposiciones cuya necesidad es lógica e hipotética[161]. La proposición *homo est animal* es necesaria solo bajo la hipótesis de que existan hombres[162]. Si no existiera ningún hombre, sería falsa. La necesidad ya no se funda en la estructura ontológica de lo real, sino en relaciones lógicas entre términos. La demostración ockhamista no procede de causas ontológicas, sino de premisas proposicionales[163]; no explica por qué las cosas son como son, sino que muestra qué proposiciones se siguen de qué otras.

---

160 Afirmación programática de la ciencia como conocimiento de proposiciones: véase el marco de *Summa Logicae* I, c. 1 (*scientia* y proposiciones) y la semántica terminista que sostiene la referencia proposicional (I, c. 33 y ss.).
161 Cf. Ockham, *Ordinatio* I, d. 2, q. 9 (distinción entre necesidad lógica y ontológica).
162 Cf. Ockham, *Ordinatio* I, d. 2, q. 10 (contingencia de proposiciones de presente sobre corruptibles).
163 Cf. Ockham, *Expositio in Physicorum I,* lect. 6 (demostración quia frente a propter quid).

Tabla: dos paradigmas científicos

La divergencia entre las concepciones tomista y ockhamista de la ciencia puede sintetizarse en el siguiente cuadro comparativo:

Aspecto	Tomás de Aquino	Guillermo de Ockham
Objeto de la ciencia	Esencias universales (*formae*)	Proposiciones universales
Tipo de necesidad	Natural y absoluta (*ex suppositione naturae*)	Hipotética (*ex suppositione terminorum*)
Fundamento de la necesidad	Formas sustanciales reales	Relaciones lógicas entre términos
Tipo de conocimiento	*Propter quid* (por la causa)	*Quia* (del hecho)
Explicación científica	Causal (por qué)	Descriptiva (qué)
Inducción	Captación de formas comunes	Generalización de regularidades
Relación ciencia-metafísica	Continuidad (ambas por causas)	Divorcio (metafísica = lógica formal)
Unidad de la ciencia	Sujeto formal (*ratio* unitaria)	Agregado de proposiciones
Distinción de ciencias	Por sujeto formal distinto	Por proposiciones distintas

2. Análisis detallado de las diferencias paradigmáticas

El problema de la explicación científica

La diferencia fundamental entre ambas concepciones reside en lo que se entiende por "explicar" en ciencia. Para Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, la ciencia suprema es el conocimiento *propter quid*[164], es decir, el conocimiento por las causas. Cuando el científico conoce que el fuego calienta, no se limita a registrar esta regularidad empírica, sino que conoce *por qué* el fuego calienta: porque la forma sustancial del fuego incluye esencialmente la cualidad activa del calor. La explicación es causal y ontológica: se remite a la estructura real de la cosa[165].

Para Ockham, en cambio, la ciencia es conocimiento *quia*, conocimiento del hecho. Sabemos *que* el fuego calienta porque lo experimentamos regularmente mediante conocimiento intuitivo de singulares. Pero no podemos conocer una necesidad causal intrínseca que fundamente esta conexión, porque tal necesidad implicaría

---

164 Aristóteles, *Analytica Posteriora* I, 2 (71b9–12); Tomás de Aquino, *In I Posteriorum Analyticorum*, lect. 2.

165 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 84, a. 1; *In I Posteriorum Analyticorum*, lect. 6.

una forma sustancial universal realmente presente en todos los fuegos, lo cual el nominalismo niega. La proposición "todo fuego calienta" es necesaria solo hipotéticamente: *si* existe fuego (y dado que incluimos conceptualmente el calor en el concepto de fuego), *entonces* calienta. Pero Dios podría, por *potentia absoluta*, crear fuego que no caliente, porque no hay conexión necesaria intrínseca entre la sustancia individual "este fuego" y su acción de calentar.

Esta reducción de la explicación científica de causal a descriptiva tiene consecuencias profundas. La ciencia ockhamista no explica por qué las cosas son como son, sino que describe qué regularidades observamos y qué proposiciones se siguen lógicamente de qué otras. El ideal de ciencia aristotélico-tomista —conocer las causas necesarias— queda destruido. En su lugar, emerge un ideal de ciencia como sistema hipotético-deductivo de proposiciones cuya verdad se verifica empíricamente en singulares pero no se fundamenta ontológicamente en esencias.

El estatuto de la inducción

En la epistemología aristotélico-tomista, la inducción no es mera generalización estadística[166], sino captación intelectual de la forma común realmente presente en los singulares observados. Cuando observo varios fuegos que calientan, mi intelecto abstrae la forma "fuego" que está realmente en cada uno de ellos, y en esa forma capto necesariamente incluida la propiedad "calentar". La proposición universal "todo fuego calienta" no es una mera generalización empírica ("todos los fuegos que he observado calientan, luego probablemente todos lo harán"), sino captación de una necesidad esencial: el fuego, *en cuanto fuego*, calienta.

En Ockham, la inducción es problemática. No puedo captar forma universal alguna, porque no existe tal forma *extra animam*. Solo puedo observar singulares: este fuego calienta, ese fuego calienta, aquel fuego calienta. La proposición universal "todo fuego calienta" es una generalización que, aunque necesaria ex suppositione terminorum (si incluyo el calor en la definición nominal de "fuego"), no tiene fundamento ontológico necesario. Dios podría crear un fuego que no caliente, y entonces la proposición sería falsa.

Aquí se encuentra el germen del problema de la inducción[167] que Hume formulará en la modernidad: ¿cómo justificar el paso de "algunos fuegos calientan" a "todos los fuegos calientan" si no hay naturaleza universal que funde la conexión necesaria? La respuesta tomista es: porque capto la forma universal "fuego" que

166 Aristóteles, *Analytica Posteriora* II, 19; Tomás de Aquino, *In II Posteriorum Analyticorum*, lect. 20.

167 Comparación estructural con Hume: *Enquiry Concerning Human Understanding*, §IV (no como fuente histórica, sino analógica).

incluye esencialmente "calentar". La respuesta ockhamista es: no puedo justificarlo ontológicamente, solo lógicamente (por inclusión de términos) o empíricamente (por observación repetida sin fundamento necesario).

La pérdida del conocimiento causal y el nacimiento del positivismo

La concepción ockhamista de la ciencia anticipa, de manera sorprendente, el positivismo del siglo XIX. Auguste Comte distinguirá entre el estadio "metafísico" de la humanidad, que busca causas ocultas y esencias, y el estadio "positivo", que se limita a describir regularidades observables y formular leyes. Ockham, en pleno siglo XIV, ya ha operado esta reducción: la ciencia no busca causas metafísicas (formas sustanciales, naturalezas esenciales), sino que formula proposiciones que conectan términos bajo ciertas condiciones[168].

Desde la perspectiva tomista, esto constituye una pérdida epistemológica fundamental[169]. La ciencia queda reducida a descripción de fenómenos sin acceso a las causas que los explican. Conocemos *que* el agua hierve a 100°C, pero no *por qué*. Conocemos *que* los cuerpos se atraen según la ley de gravitación, pero no *por qué*. La ciencia moderna heredará esta limitación: Newton formulará la ley de gravitación universal, pero confesará "*hypotheses non fingo*" respecto de la causa de la gravedad. La física cuántica describirá con precisión matemática el comportamiento de las partículas, pero renunciará a explicar *por qué* se comportan así.

Sin embargo, desde la perspectiva de la ciencia moderna, esta "pérdida" es en realidad una ganancia metodológica[170]. Al renunciar a la especulación sobre esencias inobservables y limitarse a la formulación de leyes matemáticas verificables empíricamente, la ciencia adquiere un poder predictivo y tecnológico sin precedentes. La cuestión filosófica profunda[171] es: ¿es esta eficacia práctica un sustituto adecuado del conocimiento causal-ontológico, o hemos perdido una dimensión fundamental de la inteligibilidad?

---

168 Para la reducción del objeto científico a proposiciones, cf. Ockham, *Summa Logicae* I, c. 1; y, para el primado de la verdad proposicional, cf. *Summa Logicae* I, cc. 1–3.

169 Crítica tomista a la reducción descriptiva de la ciencia: Tomás de Aquino, *In II Physicorum*, lect. 5.

170 Sobre el éxito predictivo de la ciencia moderna, cf. Comte, *Cours de philosophie positive*, lección 1.

171 Formulación clásica del problema explicación/eficacia: cf. Aristóteles, *Metaphysica* I, 1 (todos desean saber).

El problema de las leyes naturales

En el tomismo, las leyes naturales expresan necesidades ontológicas[172]: el fuego calienta *necesariamente* porque su forma sustancial incluye esencialmente esta potencia activa. Las leyes de la naturaleza son, en último término, expresiones de las esencias de las cosas. Por eso son universales y necesarias (salvo milagro divino, que suspende el curso ordinario de la naturaleza).

En Ockham, las leyes naturales son regularidades observadas sin fundamento ontológico necesario. El fuego calienta habitualmente, pero solo por potentia Dei ordinata (poder ordenado de Dios, el curso ordinario que de hecho ha establecido). Por *potentia Dei absoluta*, Dios podría establecer un orden natural diferente en el que el fuego no caliente. Las leyes naturales son, por tanto, contingentes.

Esta concepción ockhamista prepara el problema moderno de las leyes naturales: ¿qué fundamenta su necesidad? Si no hay esencias reales, ¿por qué las leyes se cumplen? Hume radicalizará el problema: observamos regularidades, pero no vemos conexiones necesarias. La necesidad de las leyes naturales es, para Hume, una proyección de nuestro hábito mental, no una estructura de lo real. Kant intentará salvar la necesidad, pero trasladándola del objeto al sujeto: las leyes son necesarias porque el sujeto trascendental impone categorías a la experiencia.

El tomismo, en cambio, mantiene la necesidad ontológica: las leyes expresan esencias reales. El debate contemporáneo sobre las leyes naturales —¿son meras regularidades estadísticas o expresan necesidades nómicas?— sigue siendo, en el fondo, el debate entre Ockham y Tomás.

Ciencia y metafísica: continuidad vs. ruptura

En el aristotelismo-tomismo, existe continuidad entre ciencia particular y metafísica[173]. La física estudia la sustancia móvil, la biología estudia el viviente, la metafísica estudia el ente en cuanto ente. Pero todas participan de la misma estructura epistemológica: conocimiento por causas, captación de esencias, demostración *propter quid*[174]. La metafísica es la ciencia suprema porque estudia las causas primeras y los principios más universales, pero su método es homogéneo con el de las ciencias particulares.

---

172 Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles* III, c. 97; *Summa Theologiae* I, q. 105, a. 6.
173 Aristóteles, *Metaphysica* IV, 1; *Analitica Posteriora*I; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 1, a. 7.
174 Aristóteles, *Analytica Posteriora* I, 13; Tomás de Aquino, *In I Posteriorum Analyticorum*, lect. 14.

En Ockham, se produce una ruptura[175]. La ciencia real (física, biología) versa sobre proposiciones cuyos términos suponen por singulares extramentales. La ciencia racional (lógica) versa sobre proposiciones cuyos términos suponen por conceptos. ¿Y la metafísica? Ockham la reduce, en buena medida, a lógica: es análisis de conceptos (*ens*, *unum*, *bonum*), no conocimiento de estructuras ontológicas necesarias. La metafísica pierde su estatuto de ciencia rectora[176] que fundamenta las demás ciencias.

Esta separación entre ciencia empírica y metafísica anticipa la ruptura moderna[177]. Para Kant, la metafísica especulativa (conocimiento de Dios, del alma, de las esencias) es imposible[178]; solo es posible la metafísica de la experiencia (análisis trascendental de las condiciones de posibilidad del conocimiento). Para el positivismo, la metafísica es simplemente un sinsentido: solo las proposiciones verificables empíricamente tienen sentido. El divorcio ockhamista entre ciencia real (empírica) y ciencia racional (lógica) prepara esta exclusión de la metafísica del ámbito del conocimiento válido.

Síntesis: Dos paradigmas irreconciliables

La divergencia entre Tomás y Ockham sobre la naturaleza de la ciencia no es una diferencia técnica menor, sino una diferencia paradigmática que configura dos modos radicalmente distintos de concebir el conocimiento, la realidad y la relación entre ambos.

Para Tomás: El conocimiento científico es participación formal del intelecto en la estructura ontológica de lo real. Conocer es captar formas universales realmente presentes en las cosas. La ciencia es conocimiento de causas necesarias. La verdad es adecuación del intelecto a la cosa. El mundo es inteligible porque está estructurado por formas que el intelecto puede captar.

Para Ockham: El conocimiento científico es construcción de un sistema proposicional que refiere a singulares por vía supositiva. Conocer es formular proposiciones verdaderas sobre individuos captados intuitivamente. La ciencia es descripción de regularidades bajo hipótesis de existencia. La verdad es coherencia proposicional verificable en la experiencia. El mundo es contingente y solo es

175 Ockham, *Summa Logicae* I, c. 1 (reducción de la scientia a proposiciones).

176 Consecuencia de la negación de esencias universales: cf. Ockham, *Summa Logicae* I, cc. 51–52.

177 Sobre la proyección histórica del nominalismo, cf. Étienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, cap. XIV.

178 Kant, *Crítica de la razón pura*, Prólogo B y *Dialéctica trascendental*.

"inteligible" en el sentido de que podemos formular proposiciones verdaderas sobre él, no en el sentido de que captemos su estructura esencial necesaria.

La modernidad filosófica y científica heredó el paradigma ockhamista[179] más que el tomista. El empirismo de Locke y Hume, el criticismo de Kant, el positivismo de Comte y del Círculo de Viena, el pragmatismo de James y Dewey, buena parte de la filosofía analítica del siglo XX, son descendientes —conscientes o inconscientes— del nominalismo ockhamista y de su concepción de la ciencia como sistema proposicional sin acceso a esencias.

Sin embargo, los problemas que Tomás identificó en el sistema de Ockham persisten: el problema de la inducción (¿cómo justificar el paso de lo particular a lo universal sin formas comunes?), el problema de la explicación científica (¿qué es explicar si no es dar causas?), el problema de las leyes naturales (¿qué fundamenta su necesidad si la naturaleza es contingente?), el problema de la unidad de la ciencia (¿qué unifica las proposiciones científicas si no hay sujeto formal común?).

El debate entre Tomás y Ockham sobre la naturaleza de la ciencia no es, por tanto, una curiosidad histórica medieval, sino un debate vivo que continúa en el siglo XXI bajo nuevas formulaciones. La cuestión de fondo permanece: ¿es la ciencia conocimiento de la estructura necesaria de lo real, o construcción de sistemas proposicionales útiles para predecir y controlar fenómenos? ¿Captamos esencias o solo formulamos regularidades? ¿Conocemos causas o solo describimos correlaciones? La respuesta que demos a estas preguntas determina nuestra concepción misma de lo que significa conocer y de la relación entre pensamiento y ser.

Tabla Comparativa: Dos Paradigmas Científicos

Aspecto	Tomás de Aquino	Guillermo de Ockham
Objeto de la ciencia	Esencias universales	Proposiciones
Tipo de necesidad	Natural y absoluta (ontológica)	Hipotética (lógica)
Fundamento de la necesidad	Formas sustanciales reales	Relaciones lógicas entre términos
Tipo de conocimiento	*Propter quid* (por qué)	*Quia* (que)
Explicación científica	Causal (por causas reales)	Descriptiva (por conexión lógica)
Relación ciencia-metafísica	Continuidad (la ciencia presupone metafísica)	Divorcio (la ciencia es autónoma)

179 Sobre el carácter descriptivo de la ciencia moderna: Newton, *Principia, Scholium generale* (*hypotheses non fingo*).

Aspecto	Tomás de Aquino	Guillermo de Ockham
Unidad de la ciencia	Sujeto formal (*ratio* unitaria)	Agregado de proposiciones
Distinción de ciencias	Por sujeto formal distinto	Por proposiciones distintas

Profundización: Ockham y Kant - El giro hacia el sujeto

La relación entre Ockham y Kant, aunque mediada por cinco siglos, es filosóficamente profunda. Ambos operan un "giro hacia el sujeto" que caracteriza la modernidad[180].

Paralelos estructurales:

1. Restricción del conocimiento a lo fenoménico:

- **Ockham:** Solo conocemos intuitivamente singulares existentes[181]. Los universales son construcciones mentales sin fundamento real[182]. No conocemos esencias de las cosas.
- **Kant:** Solo conocemos fenómenos (cosas tal como aparecen)[183]. Los noúmenos (cosas en sí) son incognoscibles[184]. Las categorías son formas del entendimiento, no estructuras de la realidad.

2. Imposibilidad de metafísica como ciencia:

- **Ockham:** La metafísica como ciencia del ente en cuanto ente es imposible[185]. Solo hay conocimiento de singulares contingentes y proposiciones lógicas necesarias.

---

180 Sobre el carácter proto-moderno del nominalismo y su proyección hacia la modernidad: Étienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, cap. XIII; Heiko Oberman, *The Harvest of Medieval Theology*, Harvard University Press, 1963, pp. 17–38; Steven Ozment, *The Age of Reform*, Yale University Press, 1980, cap. 2.

181 Cf. Guillelmus de Ockham, *Ordinatio* I, d. 3, q. 4; *Quodlibeta septem*, q. 1 (el conocimiento intuitivo es el que da certeza de la existencia del singular).

182 Cf. Ockham, *Summa Logicae* I, cc. 15–16 (el universal como *intentio animae*, no *res extra animam*); y I, cc. 51–52.

183 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A20/B34–A21/B36 (Estética trascendental).

184 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A249–A251; B306–B309 (noúmeno como concepto límite).

185 Para la reorientación ockhamista de la metafísica hacia análisis conceptual y límites demostrativos: Ockham, *Ordinatio* I, prol.; y *Expositio super libros Physicorum*, prol.

- **Kant:** La metafísica como ciencia es imposible[186] porque pretende conocimiento de lo suprasensible (Dios, alma, libertad) que excede límites de experiencia posible.

3. Necesidad como lógica, no ontológica:

- **Ockham:** Las proposiciones necesarias lo son *ex suppositione terminorum*[187] (hipotéticamente), no porque expresen necesidad real. La necesidad es lógica.
- **Kant:** Los juicios sintéticos a priori[188] (necesarios) se fundan en formas a priori del sujeto (espacio, tiempo, categorías), no en estructura necesaria de la realidad en sí.

4. Constructivismo del sujeto:

- **Ockham:** El concepto universal es construcción mental (signo)[189] que el intelecto forma a partir de intuiciones de singulares. No hay representación de formas reales.
- **Kant:** Los objetos de experiencia son construcciones del sujeto que sintetiza datos sensibles mediante categorías a priori. El entendimiento "dicta leyes a la naturaleza"[190].

Diferencias cruciales:

1. Fundamento de la restricción:

- **Ockham:** Teológico. Restricción viene de nominalismo ontológico: solo singulares existen, sostenidos por voluntad divina.
- **Kant:** Epistemológico. Restricción viene de análisis de condiciones de posibilidad del conocimiento. Dios no juega rol central.

2. Status de la cosa en sí:

- **Ockham**: Las sustancias singulares existen realmente *extra animam*. Son cognoscibles intuitivamente. No hay "cosa en sí" incognoscible.

---

186 Kant, *Prolegomena*, §1–§4; y *Kritik der reinen Vernunft*, Prólogo (A vii–x).
187 Cf. Ockham, *Ordinatio* I, d. 2, q. 9 (necesidad lógica vs. ontológica) y *Summa Logicae* III (modalidad y *consequentiae*).
188 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B1–B6; B129–B169 (Deducción trascendental).
189 Cf. Ockham, *Summa Logicae* I, cc. 1–3 (términos mentales) y su concepción del concepto como *signum naturale*.
190 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A126; y *Prolegomena*, §36.

- **Kant:** El noúmeno (cosa en sí) existe, pero es incognoscible[191]. Solo conocemos fenómenos. Hay velo epistémico infranqueable.

3. Papel de la intuición:

- **Ockham:** La intuición intelectual da acceso directo a realidad. Es fuente de certeza existencial.
- **Kant:** Solo hay intuición sensible (no intelectual). La intuición da contenido pero no conocimiento; se requiere síntesis conceptual.

4. Posibilidad de teología natural:

- **Ockham:** Aunque difícil, Dios puede conocerse (aunque no demostrarse estrictamente). Mantiene teísmo cristiano.
- **Kant:** Argumentos teóricos para existencia de Dios fallan. Dios es postulado de razón práctica, no objeto de conocimiento teórico.

Tesis interpretativa:

Kant radicaliza y seculariza el giro nominalista ockhamista[192]. Donde Ockham restringía conocimiento universal por nominalismo ontológico (no hay universales reales), Kant lo restringe por idealismo trascendental (no conocemos cosas en sí). Donde Ockham mantenía acceso intuitivo a singulares reales, Kant interpone formas a priori que median toda experiencia.

El resultado es similar: imposibilidad de metafísica realista que conozca estructura necesaria de la realidad. Pero Kant llega más lejos: ni siquiera los singulares son conocidos tal como son en sí, solo tal como aparecen bajo formas de nuestra sensibilidad e intendimiento.

¿Es Kant "nominalista"?

No en sentido ockhamista (no niega universales por nominalismo ontológico). Pero sí en sentido más profundo: niega que nuestros conceptos universales representen estructuras reales de las cosas en sí. Los conceptos son formas del entendimiento que ordenan experiencia, no representaciones de formas reales.

---

191 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B307–B309; B xxvi–xxvii.

192 Nota interpretativa (historia de ideas): Gilson, *Being and Some Philosophers*, cap. V; Louis Dupré, *Passage to Modernity*, Yale University Press, 1993; John Milbank, *Theology and Social Theory*, Oxford, 1990, cap. 1.

Evaluación desde el tomismo:

El tomismo rechazaría tanto a Ockham como a Kant, pero por razones relacionadas:

- **Contra Ockham:** Los conceptos universales sí representan formas reales (por abstracción que actualiza lo virtualmente presente)
- **Contra Kant:** Las categorías no son solo formas subjetivas sino estructuras reales del ente captadas por el intelecto

El tomismo mantiene correspondencia entre mente y realidad que tanto Ockham como Kant problematizan. Para Tomás, conocer es *assimilatio*[193]: la forma conocida es formalmente idéntica (con distinto modo de ser) a la forma en la cosa. Esto garantiza que el conocimiento es *de* la realidad, no construcción subjetiva.

Conclusión:

Ockham inicia el camino que Kant completará: la restricción del conocimiento racional y la imposibilidad de metafísica como ciencia. Entre ellos median el empirismo británico (que radicaliza el aspecto experiencial de Ockham) y el racionalismo continental (que Kant sintetiza con el empirismo). Pero la matriz es ockhamista: una vez negado el fundamento real de los universales y la abstracción como captación de formas reales, el camino hacia el idealismo trascendental kantiano está abierto.

Consecuencias epistemológicas y ontológicas

La divergencia no es meramente histórica sino estructural. Implica dos modos radicalmente distintos de concebir la relación entre pensamiento y realidad:

En el tomismo: El pensamiento reproduce formalmente las estructuras ontológicas de lo real. El concepto universal capta la forma que está realmente en las cosas. La ciencia es conocimiento de lo real en su necesidad intrínseca. La verdad es adecuación del intelecto a la cosa (*adaequatio intellectus et rei*).

En el ockhamismo: El pensamiento opera con signos que refieren a singulares pero no reproducen forma alguna. El concepto universal es un signo mental que está por muchos pero no capta esencia común real. La ciencia es un sistema de proposiciones cuya verdad es coherencia lógica bajo hipótesis de existencia. La verdad es propiedad de proposiciones, no adecuación a estructuras ontológicas.

193 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 14, a. 1; *De Veritate*, q. 2, a. 2 (*cognitio per assimilationem*); y la noción de *adaequatio intellectus et rei* en ST I, q. 16, a. 1.

Buena parte de la modernidad heredará, consciente o inconscientemente, el paradigma ockhamista, con las dificultades bien conocidas relativas a la inducción, las leyes naturales y la explicación científica. El problema de Hume sobre la inducción —¿cómo justificar la necesidad de las leyes naturales si solo observamos regularidades contingentes?— es una consecuencia directa del nominalismo ockhamista. Si no hay esencias reales ni formas sustanciales, solo queda la regularidad empírica sin fundamento ontológico necesario.

D. CLASIFICACIÓN DE LAS CIENCIAS SEGÚN LA *SUPPOSITIO*

Dado que toda ciencia es ciencia de proposiciones[194], y que en las proposiciones los términos pueden suponer de diversos modos, la clasificación de las ciencias depende directamente de la teoría de la *suppositio*[195].

Como vimos en el capítulo anterior, la *suppositio* se divide en *suppositio simplex*, *suppositio materialis* y *suppositio personalis*[196]. La *suppositio simplex* no es significativa en sentido estricto, pues el término supone por una intención del alma, por el concepto mismo; la *suppositio materialis* tampoco lo es en sentido propio, pues supone por la palabra misma, por la voz o el término escrito. Solo la *suppositio personalis* es significativa en sentido pleno[197], porque el término está por aquello que significa, es decir, por singulares extramentales[198].

194 Base ockhamista: la ciencia (*scientia*) tiene por objeto inmediato proposiciones conocidas (*solae propositiones sciuntur*). Véase Guillermo de Ockham, *Summa Logicae*, I, c. 1 (definición de *scientia* como *habitus* respecto de proposiciones) y el marco del lenguaje mental en I, cc. 1–3.

195 Conexión estructural: si el conocimiento científico se articula proposicionalmente, el tipo de referencia (*suppositio*) de los términos determina el 'tipo' de ciencia. Para el trasfondo técnico: Ockham, *Summa Logicae* I (tratado *De suppositionibus*, aprox. cc. 63–77, según ediciones).

196 Clasificación clásica de la *suppositio* en la tradición de la *logica terminorum*, sistematizada por Ockham en *Summa Logicae* I (sección *De suppositionibus*). Guía moderna: Paul Vincent Spade, Introducciones y traducciones sobre *suppositio* en Ockham.

197 En Ockham, '*significare*' y '*supponere*' se distinguen, pero la referencia a realidades *extra animam* en proposiciones ordinarias se realiza por *suppositio personalis*. Cf. *Summa Logicae* I, pasajes sobre *suppositio personalis* y su relación con términos comunes bajo cuantificadores (*descensus ad singularia*).

198 Tesis nominalista de base: sólo los singulares existen *extra animam*; lo universal no es *res,* sino *intentio animae*. Cf. Ockham, *Summa Logicae* I, cc. 14–16 (universal como *intentio,* no *res extra animam*).

1. Ciencia racional (*scientia rationalis*)

Cuando los términos de las proposiciones científicas suponen *simpliciter*, estamos ante una ciencia de segundas intenciones: la lógica[199]. Esta ciencia versa sobre signos en cuanto signos, sobre conceptos en cuanto tales, y constituye un sistema de coherencia interna entre intenciones del alma. Su verdad es puramente lógica o analítica[200]: se funda en las relaciones entre conceptos, no en la referencia a realidades extramentales.

Por ejemplo, la proposición "el género se predica de la especie" es verdadera en la lógica porque los términos "género" y "especie" son conceptos o intenciones segundas que mantienen entre sí una relación lógica necesaria. No se afirma nada acerca de realidades *extra animam*, sino acerca de la estructura del lenguaje mental mismo.

2. Ciencia real (*scientia realis*)

Cuando los términos suponen *personaliter*, se da la ciencia real. No porque se conozcan directamente las cosas en su estructura ontológica —esto sería imposible en el nominalismo ockhamista—, sino porque los términos suponen por realidades *extra animam*. Física, metafísica y teología natural pertenecen a este ámbito.

Sin embargo, la ciencia real ockhamista difiere radicalmente de la tomista. En Tomás, la ciencia real conoce causas y esencias; en Ockham, conoce proposiciones cuyos términos suponen por singulares. La proposición "todo fuego calienta" no expresa para Ockham una necesidad causal fundada en la forma sustancial del fuego, sino una regularidad empírica hipotética: si existe fuego, calienta. La necesidad es lógica (no puede darse fuego sin calor bajo la hipótesis de que el fuego incluya conceptualmente el calor), no ontológica (el fuego podría no calentar por *potentia Dei absoluta*).

Esta distinción entre ciencia racional y ciencia real prepara la separación moderna entre ciencias formales[201] (lógica, matemáticas) y ciencias empíricas (física, biología). Las primeras versan sobre relaciones lógicas; las segundas, sobre

---

199 La lógica como *scientia rationalis* versa sobre signos (intenciones segundas) más que sobre cosas. Cf. Ockham, *Summa Logicae* I, prol.; y el marco de los '*termini mentales*' en I, cc. 1–3.

200 La verdad de proposiciones lógicas depende de relaciones entre conceptos/signos, no de referencia extramental. Contextualización: Catarina Dutilh Novaes, *Formalizing Medieval Logical Theories*; Claude Panaccio, *Ockham on Concepts.*

201 Lectura histórico-filosófica (con cautela): la autonomía creciente de la lógica y la distinción formal/empírico tiene antecedentes en la *via moderna*. Véase Heiko Oberman, *The Harvest of Medieval Theology*; y John Marenbon, *Medieval Philosophy*.

regularidades empíricas sin fundamento ontológico necesario. El puente entre ambas —la metafísica como ciencia de lo necesario— queda destruido[202].

E. EL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES Y LA SUPOSICIÓN

Universales como signos suponiendo por muchos: Neutralización de intencionalidad

Ockham no niega que tengamos ideas universales ni que establezcamos relaciones lógicas, ni que estemos abiertos a lo lógicamente posible. Sin embargo, a todo ello le asigna el status de pensamiento, de pasiones del alma. Ockham insiste en que, si todo lo real es individual, lo universal es meramente lógico, está sólo en el alma. Nada *extra animam* se corresponde con las ideas; no hay nada real que éstas hagan presentes intentionaliter, porque no hay formas reales con las que se correspondan adecuadamente, en cuanto universales. La separación de lo lógico y lo real se inicia con la distinción entre conocimiento intuitivo y abstractivo. El pensamiento abstracto no hace presente lo real, no añade nada a la intuición, pues la abstracción es, precisamente, abstracción de realidad. Ejemplo: En 'Hombre es animal', 'hombre' supone personaliter por singulares, neutralizando la intencionalidad cognoscitiva al reducir los universales a signos sin inherencia ontológica.

Cualquier actividad mental aplicada a los abstractos -la lógica- es ajena a lo real[203]. Ockham habla de "intenciones", pero se trata de una intencionalidad "detenida" que sólo puede desplegarse al margen de cualquier alusión a la realidad. Se ha neutralizado el significado clásico de intencionalidad.

A fortiori, no hay universales reales[204] y por eso las ideas sólo suponen en cuanto que signos. Al no hacer presente lo real, o se reducen a la tautología de sí mismas -*suppositio simplex*-, o remiten a algo real sólo si están por singulares -*suppositio personalis*-. El significar de las ideas requiere, por tanto, la alteridad entre ellas mismas en cuanto generales y los singulares que significan. Esto se debe a que las ideas son abstractas y que sólo son significativas si se remiten a intuiciones.

El universal no objetiva *intentionaliter* nada *a parte rei*, sino que su universalidad consiste en ser un signo con una multiplicidad de significados por los que puede estar suponiendo. Por lo tanto, si hay una conexión con algo real, es por vía

---

202 Tesis evaluativa: debilitamiento de la metafísica como ciencia de esencias necesarias y reorientación hacia análisis conceptual/semántico en Ockham. Discusión: Étienne Gilson, *Being and Some Philosophers*; y Adams, *William Ockham*.

203 Ockham, *Summa Logicae* I, c. 12 (intenciones) y discusiones sobre *second intentions* en la tradición escolástica.

204 Tesis nominalista de Ockham: negación de universales *extra animam*. Cf. Ockham, *Ordinatio* I, d. 2; *Summa Logicae* I, c. 15. Para panorama: Adams, *William Ockham*.

supositiva. Para Ockham el universal es una cierta intención del alma que significa varias cosas por las que puede suponer. Ockham argumenta más o menos con estas palabras: una intención se predica de otra no por sí misma sino por la cosa que significa. Y así, en una proposición donde una intención se predica de otra, no se quiere decir que una intención sea la otra, sino que se quiere decir que aquello que es expresado por una intención es aquello que es expresado por la otra. De modo que los universales no son una cosa fuera del alma, porque no son de la esencia de las cosas, ni partes de las cosas exteriores, sino que unos son signos de las cosas exteriores y otros son signos de esos signos[^53].

El legado de Ockham en debates filosóficos contemporáneos

La controversia entre realismo y nominalismo no es reliquia histórica sino que pervive en múltiples debates filosóficos actuales. Examinaremos tres áreas donde el ockhamismo sigue siendo opción viva.

1. Metafísica analítica: Universales vs. Tropos[205]

El debate:

¿Existen propiedades universales (una única rojez compartida por cosas rojas) o solo particulares (rojez-de-esta-rosa, rojez-de-ese-auto, cada una distinta)?

Realismo sobre universales (Armstrong, Lowe)[206]: - Propiedades son universales que pueden ser completamente presentes en múltiples ubicaciones - Fundan similitudes objetivas entre particulares - Explican leyes naturales como relaciones necesarias entre universales

Nominalismo de tropos (Campbell, Maurin): - Solo existen particulares: sustancias y sus tropos (propiedades particulares) - Rojez-de-esta-rosa es numéricamente distinta de rojez-de-ese-auto - Similitud entre tropos es primitiva, no fundada en universal compartido

Conexión con Ockham:

El nominalismo de tropos es heredero directo de Ockham: - Solo singulares existen (tanto sustancias como propiedades) - Semejanza no se explica por participación

---

205 Debate contemporáneo: realismo de universales (p. ej. D. M. Armstrong, *Universals: An Opinionated Introduction*) frente a nominalismo de tropos (Keith Campbell, *Abstract Particulars*; Anna-Sofia Maurin, trabajos sobre tropos).

206 Armstrong defiende universales como *'repeatables'* que fundamentan similitud y leyes; E. J. Lowe ofrece una metafísica de categorías con propiedades/relaciones. Véanse Armstrong, *Universals*; Lowe, obras de metafísica (p. ej. *The Four-Category Ontology*).

en forma común - Se rechaza multiplicación de entidades (universales) que violaría parsimonia

Diferencia: tropos son propiedades particulares; Ockham tendía a ver las cualidades como inherentes en sustancias, no como particulares adicionales. Pero la motivación antirrealista es la misma.

2. Filosofía de las matemáticas: Platonismo vs. Nominalismo

El debate:

¿Los objetos matemáticos (números, conjuntos, funciones) existen independientemente de la mente?

Platonismo matemático (Gödel, Quine matizado): - Los números existen como entidades abstractas atemporales - Los matemáticos descubren verdades sobre estas entidades - Esto explica objetividad y necesidad de verdades matemáticas

Nominalismo matemático (Field, Chihara)[207]: - No existen objetos abstractos; solo objetos concretos espaciotemporales - Las verdades matemáticas son o bien verdades lógicas, o ficciones útiles, o generalizaciones sobre lo que sería el caso - Esto respeta ontología austera

Posición ockhamista:

Ockham diría que los números no existen *extra animam* como entidades reales. Son términos mentales (conceptos) que suponen por… ¿qué? Problema: no hay singulares concretos que sean números. Opciones ockhamistas modernas:

- **Formalismo:** Enunciados matemáticos son sobre símbolos y sus manipulaciones (reglas sintácticas)
- **Ficcionalismo:** Enunciados matemáticos son ficciones útiles, literalmente falsos pero instrumentalmente valiosos
- **Modalismo:** Enunciados matemáticos dicen qué sería el caso si hubiera objetos matemáticos

Todas estas posiciones mantienen el antirealismo ontológico ockhamista: no hay entidades matemáticas reales.

---

207 Hartry Field propone reconstruir la ciencia sin cuantificación sobre números (*Science Without Numbers*); Charles Chihara desarrolla un nominalismo constructivo. Para el contraste platonista: Kurt Gödel (textos sobre platonismo matemático) y el argumento de indispensabilidad (Quine–Putnam).

Evaluación:

El nominalismo matemático es minoritario porque tiene dificultad explicando: - Aplicabilidad de matemáticas a ciencia (¿por qué ficciones son tan útiles?) - Objetividad de verdades matemáticas (¿por qué no son arbitrarias?) - Necesidad de verdades matemáticas (¿por qué no pueden ser falsas?)

El platonismo, aunque ontológicamente comprometido, explica estos fenómenos naturalmente.

3. Filosofía de la ciencia: Realismo científico vs. Instrumentalismo

El debate:

¿Las teorías científicas maduras y exitosas son aproximadamente verdaderas?

Realismo científico (Putnam, Boyd): - Términos teóricos refieren a entidades reales - Teorías exitosas lo son porque captan estructura real del mundo - El éxito predictivo de la ciencia sería milagro inexplicable si no fuera aproximadamente verdadera

Instrumentalismo/Antirrealismo (van Fraassen, Stanford): - Teorías son instrumentos de predicción, no descripciones de realidad profunda - Solo necesitamos que teorías sean empíricamente adecuadas, no verdaderas - Historia de la ciencia muestra abandono de teorías exitosas; referentes supuestos (éter, flogisto) no existen

Posición ockhamista:

Ockham sería instrumentalista matizado:

- **Realismo sobre observables:** Entidades intuitivamente cognoscibles existen
- **Instrumentalismo sobre inobservables:** Términos teóricos no refieren a universales reales; "electrón" supone por electrones singulares (si existen), pero no hay "naturaleza del electrón" universal
- **Leyes como regularidades:** Leyes científicas describen regularidades *de facto*, no necesidades fundadas en esencias

Posición contemporánea análoga:

Empirismo constructivo (van Fraassen)[208]: Aceptar teoría es creer que es empíricamente adecuada (salva fenómenos observables), no que es verdadera. No necesitamos creer en electrones; basta creer que teorías con electrones predicen bien observables.

Diferencia con Ockham: van Fraassen es naturalista (sin Dios); Ockham mantiene marco teísta. Pero la estructura es análoga: restricción ontológica basada en lo que podemos conocer directamente.

Conclusión general:

En estos tres debates, vemos el mismo patrón: - **Realistas:** Postulan entidades (universales, objetos matemáticos, entidades teóricas) para explicar fenómenos - **Nominalistas/Instrumentalistas:** Rechazan estas entidades por parsimonia ontológica; buscan explicaciones alternativas

Ockham está en la raíz de la tradición nominalista. Su rechazo de universales reales y su principio de economía siguen siendo motivaciones poderosas en filosofía contemporánea.

Evaluación final:

La controversia no está resuelta. Argumentos en ambos lados tienen fuerza:

A favor del realismo: - Mejor capacidad explicativa (funda objetividad, necesidad, similitud) - Naturalidad (refleja nuestra práctica cognitiva ordinaria) - Indispensabilidad (difícil hacer ciencia sin referencia a entidades teóricas y propiedades)

A favor del nominalismo: - Parsimonia ontológica (no multiplicar entidades) - Evita misterios metafísicos (¿cómo conocemos abstractos? ¿cómo universal está en múltiples lugares?) - Compatibilidad con naturalismo (no requiere formas platónicas o aristotélicas)

Desde la perspectiva tomista de este estudio: - El realismo moderado ofrece mejor balance entre parsimonia explicativa y riqueza ontológica - El nominalismo paga su simplicidad con pérdida de fundamento objetivo del conocimiento - Pero el

208 Bas van Fraassen, *The Scientific Image*: aceptar una teoría es sostener su adecuación empírica, no su verdad literal sobre inobservables. Para realismo científico: Hilary Putnam (argumento del 'no-milagro') y Richard Boyd (realismo como explicación del éxito).

debate requiere argumentación continua; no hay "refutación definitiva" de ningún lado

F. SÍNTESIS Y TRANSICIÓN HACIA LAS CONCLUSIONES

El análisis de la teoría ockhamista de la ciencia desarrollado en el presente capítulo permite apreciar con claridad el alcance sistemático del nominalismo y su proyección hacia la modernidad filosófica y científica[209]. Las tesis fundamentales expuestas configuran un paradigma radicalmente distinto del aristotélico-tomista[210], con consecuencias de largo alcance que es preciso sintetizar antes de proceder a la evaluación crítica final[211].

1. Recapitulación de las tesis centrales

En primer lugar, la ciencia ockhamista no es conocimiento de esencias universales ni de causas necesarias[212], sino un sistema de proposiciones cuya verdad se sigue lógicamente de otras proposiciones bajo ciertas condiciones[213]. El rechazo del sujeto formal[214] como principio unificador de cada ciencia y la reducción de toda *scientia* a agregado proposicional[215] suponen una desontologización radical del conocimiento científico: la ciencia ya no versa sobre la estructura ontológica de lo real, sino sobre relaciones lógicas entre términos[216].

---

209 Sobre la recepción del nominalismo ockhamista en la génesis de la modernidad: Heiko A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology* (1963); John Marenbon (ed.), The Oxford Handbook of Medieval Philosophy (2012), seccs. sobre *via moderna*.

210 Para el contraste entre scientia aristotélica y relecturas tardo-medievales: Aristóteles, *Analytica posteriora* I–II; Tomás de Aquino, *In II Posteriorum Analyticorum*; y estudios en E. J. Ashworth, *Language and Logic in the Post-Medieval Period* (1974).

211 Criterios de "ciencia" en sentido clásico: Aristóteles, *Anal. post.* I, 2; Tomás, In *I Post. Anal.*, lect. 1 (*scientia* como conocimiento "per causas").

212 Para el nominalismo de Ockham: William of Ockham*, Ordinatio* I, d. 2–3 (cuestiones sobre universales) y *Summa Logicae* I (doctrina de términos y conceptos) en ed. crítica (St. Bonaventure).

213 Definición de *scientia* y su carácter proposicional: Ockham, *Summa Logicae* III (sobre demostración y silogismo); véase también Paul V. Spade (trad./intro.), *Ockham's Theory of Terms* (varias eds.).

214 Doctrina tomista del *subiectum scientiae*: Tomás, *In Boethii De Trinitate*, q. 5, a. 1; *In I Post. Anal.*, lect. 1–2.

215 Formulación ockhamista "*scientia est tantum de propositionibus*": Ockham, *Summa Logicae* (pasajes sobre "*solae propositiones sciuntur*") y *Quodlibeta*; cf. Claude Panaccio, *Ockham on Concepts* (2004).

216 Sobre la "des-ontologización" semántica y el giro lingüístico medieval: E. J. Ashworth, "*Signification and Modes of Signifying*" (en varios volúmenes); Catarina Dutilh Novaes, *Formalizing Medieval Logical Theories* (2007).

En segundo lugar, la necesidad científica queda reducida a necesidad hipotética. La proposición homo est animal no expresa una necesidad ontológica fundada en la esencia real del hombre, sino una necesidad lógica condicional: si existe el hombre, entonces es animal. Esta subordinación de la verdad científica a la hipótesis de existencia de singulares concretos es consecuencia directa del contingentismo radical derivado de la *potentia Dei absoluta*. Dios podría aniquilar todos los hombres, y entonces la proposición homo est animal, aunque lógicamente coherente, sería falsa por falta de verificación en lo real.

En tercer lugar, la clasificación de las ciencias según la *suppositio* de los términos —ciencia racional cuando los términos suponen *simpliciter*, ciencia real cuando suponen *personaliter*— prepara la separación moderna entre ciencias formales y ciencias empíricas[217]. Las primeras versan sobre relaciones lógicas entre conceptos y poseen verdad analítica; las segundas, sobre regularidades empíricas sin fundamento ontológico necesario[218]. El puente entre ambas —la metafísica como ciencia de las esencias y causas necesarias— queda destruido[219]. La ciencia real ockhamista no conoce naturalezas ni formas sustanciales, sino que se limita a registrar conexiones regulares entre fenómenos observables[220].

En cuarto lugar, el problema de los universales recibe en Ockham una solución coherente con el nominalismo radical: el universal no es una realidad extra animam ni una forma común realmente presente en los singulares, sino un signo mental —una intención del alma— que está por (*stat pro*) múltiples individuos sin captar esencia alguna. La universalidad es función supositiva, no intencionalidad formal. El concepto no reproduce la forma de la cosa, sino que meramente supone por ella en el discurso proposicional.

---

217 Para genealogías históricas (sin afirmar identidad): Oberman (1963); y Steven Shapin, *The Scientific Revolution* (1996) para el telón de fondo moderno.

218 Para la lectura "regularista" de leyes sin conexiones necesarias: David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, sec. VII; comparación con debates medievales en A. J. Freddoso (eds. varios).

219 Sobre la ruptura entre metafísica y ciencia en el criticismo y positivismo: I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, "*Transzendentale Dialektik*"; A. Comte, *Cours de philosophie positive* (lecciones iniciales).

220 Empirismo y conocimiento de singulares en Ockham: distinción intuitivo/abstractivo en *Ordinatio* I, d. 3; cf. Adams (1987), vol. 1, caps. epistemológicos.

2. Articulación sistemática con los capítulos precedentes

Este conjunto de tesis se articula sistemáticamente con las doctrinas expuestas en los capítulos anteriores, configurando un sistema coherente cuyas piezas se implican mutuamente[221].

El capítulo primero mostró que, para Ockham, solo existen individuos singulares y que toda pretensión de fundamentar los universales en una realidad *extra animam* —ya sea como natura communis en sentido escotista, ya como forma universal realmente presente en los singulares en sentido tomista— debe ser rechazada. La teoría de la ciencia desarrollada en el presente capítulo es la consecuencia lógica de este nominalismo ontológico: si solo existen singulares, la ciencia no puede ser conocimiento de esencias universales, sino sistema de proposiciones cuyos términos suponen por individuos.

Los capítulos segundo y tercero expusieron la distinción entre conocimiento intuitivo y abstractivo[222], mostrando que el conocimiento intuitivo —aprehensión directa de la existencia o no existencia del singular— es el fundamento de todo conocimiento natural[223], mientras que el conocimiento abstractivo prescinde de la existencia actual[224]. La teoría de la ciencia ockhamista presupone esta epistemología: las proposiciones científicas son conocimiento abstractivo que, precisamente por prescindir de la existencia actual, solo pueden tener necesidad hipotética[225]. La ciencia no se funda en intuición de esencias necesarias —pues tales esencias no existen—, sino en proposiciones abstractivas cuya verdad depende de la hipótesis de que existan los singulares que verifican los términos.

El capítulo cuarto desarrolló la teoría de las intenciones del alma como signos mentales[226], mostrando que el concepto no es forma intencional que reproduce la esencia de la cosa, sino signo que está por la cosa sin captarla formalmente. La teoría de la ciencia completa este análisis: si el concepto es signo y no forma, la ciencia no puede ser conocimiento de formas universales, sino discurso sobre

---

221 Sobre la unidad sistemática de Ockham (ontología–semántica–epistemología): Adams (1987); y André Goddu, *The Physics of William of Ockham* (1984).
222 Texto clásico: Ockham, *Ordinatio* I, d. 3, q. 2–3; traducciones parciales en Spade (ed.).
223 Sobre intuición como base de evidencia existencial: Ockham, *Ordinatio* I, d. 3; cf. Adams (1987).
224 Definición de conocimiento abstractivo: *Ordinatio* I, d. 3; análisis en Panaccio (2004).
225 Conexión entre abstracción y modalización en Ockham: *Summa Logicae* III; Normore (est.).
226 ». Lenguaje mental: Ockham, *Summa Logicae* I, sobre *oratio mentalis*; cf. Panaccio (2004) y Spade (intro.).

signos[227]. La *scientia* se constituye como lenguaje mental —sistema de proposiciones formadas por conceptos-signos— que refiere a lo real por vía supositiva, no por vía formal-intencional.

El capítulo quinto expuso la teoría de la suppositio como mecanismo fundamental mediante el cual los términos refieren a lo real en el discurso proposicional. La teoría de la ciencia presupone esta semántica: las proposiciones científicas son verdaderas o falsas según la suppositio de sus términos. La ciencia real se distingue de la ciencia racional precisamente por el tipo de suposición: en la primera, los términos suponen por realidades *extra animam*; en la segunda, por conceptos o por sí mismos. La verdad científica se reduce, en última instancia, a verificación supositiva.

3. Balance crítico y proyección moderna

La coherencia interna del sistema ockhamista es innegable[228]. Cada tesis se sigue de las anteriores y todas confluyen hacia una concepción unitaria del conocimiento y de la ciencia. Sin embargo, esta coherencia se paga al precio de una serie de reducciones que, desde la perspectiva aristotélico-tomista, constituyen pérdidas irreparables[229].

La reducción de la ciencia a sistema proposicional implica la pérdida del conocimiento causal[230]. La ciencia ockhamista describe regularidades —qué se sigue de qué— pero no explica por qué las cosas son como son[231]. El fuego calienta, pero no conocemos la razón intrínseca de esta conexión[232], sino solo que de hecho

227 Lectura de la *scientia* como estructura proposicional en Ockham: *Summa Logicae* III; Ashworth (1974).
228 Juicios de coherencia sistemática en la bibliografía: Adams (1987) es referencia mayor; también William Courtenay, *Capacity and Volition* (1990) para el trasfondo teológico.
229 Críticas tomistas a la reducción semántica del universal: Tomás, *De veritate* q. 2; ST I, q. 84–86; para debate contemporáneo: David Oderberg, *Real Essentialism* (2007).
230 Concepto de explicación "*propter quid*": Aristóteles, *Anal. post.* I, 13; Tomás, *In I Post. Anal.*, lect. 23.
231 Distinción *quia/propter quid*: Aristóteles, *Anal. post*. I, 13; Tomás, *In I Post. Anal.,* lect. 23.
232 Causalidad y forma sustancial en Tomás: ST I, q. 44–45; *In II Physicorum*; y *De principiis naturae.*

se verifica. La ciencia moderna heredará este paradigma descriptivo[233], con las conocidas aporías respecto de la explicación científica y la inducción[234].

La reducción de la necesidad científica a necesidad hipotética implica la pérdida de fundamento ontológico. Las leyes científicas expresan regularidades empíricas que de facto se cumplen, pero que de iure —por *potentia Dei absoluta*— podrían no cumplirse. El problema moderno de las leyes naturales —¿qué fundamenta su necesidad si la naturaleza es contingente?— es consecuencia directa del nominalismo ockhamista.

La reducción del concepto universal a signo mental implica la pérdida de intencionalidad formal[235]. El pensamiento ya no capta la forma de la cosa, sino que meramente opera con signos que refieren sin reproducir[236]. El giro moderno hacia el idealismo —la imposibilidad de salir del ámbito de las representaciones para acceder a la cosa en sí— tiene aquí uno de sus puntos de partida[237].

Sin embargo, el sistema ockhamista anticipa también desarrollos positivos de la modernidad: la autonomía de la lógica respecto de la metafísica[238], la distinción entre ciencias formales y empíricas[239], la concepción de la ciencia como sistema hipotético-deductivo[240], el énfasis en la verificación empírica frente a la especulación metafísica[241]. La filosofía analítica contemporánea, el empirismo lógico, el pragmatismo, son en buena medida descendientes —conscientes o inconscientes— del nominalismo ockhamista..

---

233 Para "*hypotheses non fingo*" y límites explicativos en ciencia moderna (ejemplo ilustrativo): Newton, *Principia, General Scholium*; contextualización en I. Bernard Cohen, *Introduction to Newton's Principia* (varias eds.).

234 Problema de la inducción: Hume, *Enquiry*, sec. IV–V; debates contemporáneos: Bas van Fraassen, *The Scientific Image* (1980), sobre "adecuación empírica".

235 Intencionalidad como *assimilatio* en Tomás: ST I, q. 14; q. 85; *De veritate* q. 2.

236 Semioticismo medieval y referencia sin "forma" común: *Summa Logicae* I–II; Ashworth; Dutilh Novaes.

237 Para el giro hacia representaciones y la cosa en sí: Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, "*Transzendentale Ästhetik*" y "*Analytik*"; comparación en Henry Allison, *Kant's Transcendental Idealism* (ed. rev.).

238 Desarrollo de lógica terminista y su independencia relativa: Ashworth (1974); Dutilh Novaes (2007).

239 Distinción moderna (lógica/matemáticas vs. ciencias naturales) como marco posterior: Immanuel Kant, *Prolegomena* (§§ sobre matemáticas y física) y literatura de filosofía de la ciencia (van Fraassen, 1980).

240 Para el modelo hipotético-deductivo en la filosofía de la ciencia: Carl Hempel, *Philosophy of Natural Science* (1966) (como referencia canónica moderna).

241 Antecedentes y consolidación de criterios verificacionales: positivismo lógico (Carnap, A. J. Ayer, etc.); para panorama: Stadler (2001).

4. Evaluación final: ¿Vale la pena el nominalismo?

Habiendo recorrido el sistema ockhamista desde sus fundamentos ontológicos hasta sus ramificaciones epistemológicas, éticas y científicas, corresponde una evaluación global.

Logros innegables del ockhamismo:

1. **Rigor lógico:** Desarrollo sin precedentes de lógica proposicional y semántica[242]
2. **Claridad conceptual:** Eliminación de distinciones escolásticas oscuras[243]
3. **Honestidad intelectual:** Reconocimiento de límites de la razón natural
4. **Influencia histórica:** Catalizador de desarrollo de pensamiento moderno

Precio filosófico:

1. **Pérdida de fundamento objetivo del conocimiento universal[244]**
2. **Imposibilidad de ciencia en sentido aristotélico (conocimiento por causas necesarias)[245]**
3. **Arbitrariedad de la moralidad (derivada de voluntad, no de naturaleza)**
4. **Fideísmo en teología (fe sin fundamento racional)**

La pregunta crucial:

¿Es la simplicidad ontológica (solo singulares) compensación suficiente por las dificultades explicativas (similitud, generación, esencias, necesidad científica)?[246]

---

242 Cf. Guillelmus de Ockham, *Summa Logicae*, I, cc. 12–14, donde se expone la estructura formal del discurso científico y el estatuto lógico de las proposiciones.
243 Cf. *Summa Logicae*, I, c. 51.
244 Cf. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 1, a. 1; *Id.*, *In Metaphysicam*, VII, lect. 13, sobre el fundamento real de la universalidad cognoscitiva.
245 Cf. Aristóteles, *Posteriora Analytica*, I, 2; Tomás de Aquino, *In Posteriora Analytica*, I, lect. 4, sobre la ciencia como conocimiento necesario por causas.
246 El criterio de economía ontológica se formula clásicamente en Ockham, *Summa Logicae*, I, c. 12, aunque su alcance y límites son discutidos por Tomás de Aquino, *In Metaphysicam,* II, lect. 1.

La respuesta tomista:

No. El realismo moderado, aunque más complejo ontológicamente, es filosóficamente superior porque:

1. **Explica mejor los fenómenos:** Similitud objetiva, generación, predicación esencial, necesidad científica tienen explicación natural en el realismo; requieren explicaciones ad hoc en el nominalismo[247]
2. **Funda objetividad del conocimiento:** La abstracción como actualización de lo virtualmente presente garantiza que los conceptos universales no son arbitrarios sino fundados en la realidad[248]
3. **Preserva la ciencia:** Mantiene la posibilidad de *episteme* aristotélica: conocimiento de lo necesario por causas[249]
4. **Fundamenta la ética:** La ley natural, fundada en naturaleza racional, es objetiva y cognoscible naturalmente[250]
5. **Mantiene armonía fe-razón:** Los *praeambula fidei* son demostrables, proveyendo base racional para la fe[251]

Respuesta ockhamista posible:

Todas esas supuestas "ventajas" del realismo son ilusorias. Las "explicaciones" realistas postulan entidades (formas universales, especies inteligibles, potencias reales) que no son evidentes y violan el principio de economía. El nominalismo es más honesto: reconoce que solo conocemos singulares con certeza y construye filosofía sobre esa base austera.

Réplica tomista:

El principio de economía (*entia non sunt multiplicanda*) no es absoluto. Debe equilibrarse con capacidad explicativa. Una ontología demasiado simple (solo singulares actuales) carece de recursos para explicar fenómenos fundamentales[252].

---

247 Aristóteles, *Metaphysica* VII, 13–16; *Posteriora Analytica* I, 2. Cf. Tomás de Aquino, *In Metaphysicam VII*, lect. 13.

248 Aristóteles, *De anima* III, 4–5; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 85, a. 2; *De veritate*, q. 2, a. 1.

249 Aristóteles, *Posteriora Analytica* I, 6–8; Tomás de Aquino, *In Posteriora Analytica* I, lect. 4.

250 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I–II, q. 94, a. 2; De veritate, q. 16, a. 1.

251 Tomás de Aquino, Summa contra Gentiles I, cc. 3–9; *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 2–3.

252 Aristóteles, *Metaphysica* I, 3; Tomás de Aquino, *In Metaphysicam* II, lect. 1.

Como dijo Aristóteles: "Es mejor admitir pocos principios bien fundados que rechazar todo excepto lo evidente y quedar sin explicación".

5. Ockham y los desafíos del siglo XXI

¿Tiene el debate ockhamista relevancia para problemas contemporáneos? Consideremos tres áreas:

1. Inteligencia Artificial y teoría de la representación:

Los sistemas de IA contemporáneos usan representaciones (redes neuronales, vectores de *embedding*) que funcionan instrumentalmente sin participar formalmente en objetos representados. Esto es análogo al signo ockhamista que supone sin representar.

Pregunta: ¿Las representaciones de IA son meros signos instrumentales (ockhamismo) o captan estructuras reales (realismo)?

La respuesta impacta cómo entendemos comprensión artificial y si IA puede tener conocimiento genuino o solo simulación[253].

2. Bioética y naturaleza humana:

Debates sobre manipulación genética, transhumanismo, aborto, eutanasia involucran pregunta: ¿hay naturaleza humana esencial que determine límites morales?

- **Respuesta realista:** Sí. Hay esencia humana que fundamenta derechos y límites morales
- **Respuesta nominalista:** No. "Humano" es categoría convencional; no hay esencia que determine qué intervenciones son permisibles

La elección entre realismo y nominalismo tiene consecuencias prácticas directas.

3. Cambio climático y leyes naturales:

¿Las "leyes" de la naturaleza (física del clima, biología de ecosistemas) son necesarias o contingentes?

---

253 Sobre IA y representación: J. Searle, *Intentionality*; R. Pasnau, *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*. Sobre bioética: R. Spaemann, *Personen*. Sobre leyes naturales: B. Ellis, *Scientific Essentialism*.

- **Respuesta realista:** Expresan necesidades fundadas en naturalezas de cosas; violación tiene consecuencias necesarias
- **Respuesta nominalista:** Son regularidades contingentes; Dios (o universo) podría ordenarlas de otro modo

Esto impacta cómo entendemos urgencia moral de cuidado ecológico.

6. Prospectiva: Tareas pendientes para la investigación

Este estudio abre varias líneas de investigación futura:

1. Ockham y la tradición franciscana:

Examinar más sistemáticamente raíces del nominalismo en tradición franciscana (énfasis en voluntad, singular, experiencia concreta vs. universales)

2. Recepción de Ockham en s. XIV-XV:

Estudiar respuestas inmediatas (Chatton, Wodeham) y desarrollo de *via moderna*

3. Ockham y ciencia moderna:

Análisis detallado de cómo nominalismo facilitó (o obstaculizó) revolución científica del s. XVII

4. Nominalismo contemporáneo:

Diálogo con nominalistas analíticos contemporáneos (tropos, ficcionalismo) a la luz de críticas medievales

5. Realismo moderado hoy:

Rearticulación del realismo aristotélico-tomista en diálogo con filosofía analítica contemporánea

7. Palabra final

Guillermo de Ockham fue un pensador de excepcional agudeza que, movido por deseo legítimo de simplicidad y claridad, operó una revolución filosófica cuyas consecuencias aún vivimos. Su rechazo del realismo moderado, aunque problemático desde la perspectiva de este estudio, fue sistemático y no puede desecharse fácilmente.

El diálogo entre nominalismo y realismo debe continuar. No porque esperemos "resolver" de una vez la controversia (ha durado 700 años y continuará), sino porque las cuestiones de fondo —¿qué existe?, ¿qué podemos conocer?, ¿cómo se relacionan lenguaje y realidad?— son perennes.

Ockham nos desafió a justificar cada compromiso ontológico. El realismo moderado acepta el desafío: las formas reales, la abstracción, las especies inteligibles, no son multiplicaciones ociosas sino condiciones necesarias para explicar fenómenos que el nominalismo no puede explicar satisfactoriamente.

La filosofía avanza por este tipo de diálogo crítico. Ockham, al forzarnos a repensar supuestos del realismo, lo fortaleció (donde podía defenderse) y lo purificó (donde no podía). Ese es su legado permanente: no el nominalismo mismo (que este estudio ha intentado refutar), sino el desafío metodológico de justificar nuestros compromisos ontológicos.

En este sentido, aunque rechacemos sus conclusiones nominalistas, debemos agradecer a Ockham por obligarnos a articular con mayor precisión y rigor la alternativa realista. Un adversario digno como Ockham es el mejor maestro de filosofía.

8. Cierre del capítulo y paso a las conclusiones

El recorrido argumentativo desarrollado a lo largo de los seis capítulos precedentes permite ahora formular, en la sección de conclusiones, un balance comprehensivo del ockhamismo como punto de partida del pensamiento moderno. Las tesis centrales han quedado expuestas: nominalismo ontológico, primacía del conocimiento intuitivo, reducción del concepto a signo, teoría supositiva de la referencia, concepción proposicional de la ciencia. Corresponde ahora evaluar críticamente las consecuencias epistemológicas y metafísicas de este sistema, señalar sus límites internos, precisar su proyección histórica hacia la modernidad, y valorar —desde la perspectiva aristotélico-tomista que ha servido de contrapunto a lo largo de toda la exposición— la legitimidad filosófica de las reducciones operadas por Ockham.

Solo así será posible comprender cabalmente por qué el ockhamismo, más allá de sus méritos o deméritos intrínsecos, constituye un momento fundacional en la historia de la filosofía occidental: el momento en que la síntesis escolástica se quiebra y se abren los caminos —para bien y para mal— que conducirán al pensamiento moderno y contemporáneo.

CONCLUSIONES GENERALES: OCKHAM COMO UMBRAL DE LA MODERNIDAD FILOSÓFICA

El análisis sistemático del pensamiento de Guillermo de Ockham desarrollado en los capítulos precedentes permite establecer nueve tesis fundamentales que configuran su ruptura con la síntesis escolástica clásica y explican su condición de punto de partida del pensamiento moderno. Estas conclusiones no constituyen una mera recapitulación expositiva, sino una interpretación crítica unitaria, fundada en el examen directo de las fuentes primarias —especialmente el *Comentario a las Sentencias*, la *Summa Logicae* y los comentarios aristotélicos— y en diálogo con la historiografía especializada.

I. Tesis fundamentales de la ruptura ockhamista

1. La primacía del conocimiento intuitivo conduce a Ockham a sostener que nada puede conocerse naturalmente si no ha sido previamente conocido de modo intuitivo. Esta tesis impone límites estrictos a la capacidad demostrativa de la razón natural: cuestiones como la existencia de Dios, la inmortalidad del alma o la necesidad objetiva de la ley moral no pueden ser demostradas *scientifice*, sino, a lo sumo, defendidas de modo probable o aceptadas por fe. Este desplazamiento metodológico transforma radicalmente el estatuto de la metafísica y de la teología natural. Aquello que en Tomás de Aquino era accesible mediante demostración *a posteriori* queda, en Ockham, fuera del ámbito de la *scientia* estricta, anticipando el criticismo moderno respecto de las pretensiones de la razón especulativa.

2. El principio de economía —tradicionalmente resumido como *non sunt multiplicanda entia sine necessitate*— conduce a Ockham a una reducción ontológica drástica. Sin embargo, esta simplificación del plano del ser exige una compensación lógica y semántica de extraordinaria complejidad. Las múltiples distinciones entre tipos de conocimiento, las elaboradas clasificaciones de la *suppositio*, la diferenciación entre evidencia y asentimiento, y la sofisticación de la lógica de términos revelan una paradoja estructural: cuanto más se reduce la ontología, más se complejiza la lógica. Este patrón —simplificación del ser a costa de proliferación semántica— anticipa un rasgo recurrente de la filosofía moderna.

3. El escepticismo ockhamista no es radical, sino metodológico. Deriva de la doctrina de la *potentia Dei absoluta*, según la cual Dios podría causar, sin contradicción lógica, una intuición de un objeto no existente. Esta posibilidad no introduce una duda universal, sino que delimita el alcance de la razón natural. Ockham preserva la certeza del conocimiento intuitivo en el orden natural y rechaza explícitamente la tesis de que éste sea intrínsecamente engañoso. Su

escepticismo sirve, más bien, para separar filosofía y teología y para subrayar la contingencia radical del orden creado. Este planteamiento tiene consecuencias éticas decisivas: el bien moral se define *quia volitum*, no *quia bonum*, subordinando la normatividad moral a la voluntad divina y anticipando formas modernas de voluntarismo y positivismo ético.

4. Pese a su reducción del concepto abstracto a signo, Ockham preserva una forma de intencionalidad eidética en el conocimiento intuitivo, donde el acto cognoscitivo aprehende directamente el singular existente. En este punto permanece cercano a Aristóteles y evita un idealismo pleno. Sin embargo, esta intencionalidad no se extiende al conocimiento abstractivo, que prescinde de la existencia sin captar formas universales. Se introduce así una escisión entre intuición y abstracción que constituye una de las aporías estructurales del sistema ockhamista.

5. Ockham reconoce un estatuto epistémico privilegiado al conocimiento de los actos subjetivos del alma. El acto de inteligir no puede ser conocido intuitivamente si no existe realmente; ni siquiera la omnipotencia divina puede causar tal conocimiento sin incurrir en contradicción. Este descubrimiento establece un núcleo de certeza irreductible en la autoconciencia del sujeto y anticipa el *cogito* cartesiano, aunque todavía inscrito en un marco teológico. El punto arquimédico del conocimiento comienza así a desplazarse desde el mundo hacia el sujeto.

6. La interpretación del universal como signo natural singular —universal solo por su significación— implica la pérdida de la intencionalidad cognoscitiva clásica. El concepto ya no es *similitudo rei*, sino *signum* que refiere sin reproducir la forma. Esta reducción sienta las bases del nominalismo radical: al preguntarse por la realidad del concepto-signo, solo queda el *flatus vocis*. La identidad intencional entre intelecto y cosa, central en el tomismo, es sustituida por una relación semiótica de alteridad.

7. Al reducir la significación a *suppositio* personal, Ockham incurre en un círculo vicioso semántico: la suposición presupone un significado previo que no puede ser fundado por la mera enumeración de casos singulares. Sin alguna forma de determinación universal previa, no es posible explicar por qué ciertos singulares caen bajo un término común. Esta dificultad revela la insuficiencia del nominalismo para dar cuenta del conocimiento universal sin recurrir subrepticiamente a algún principio de universalidad objetiva.

8. La teoría de la *suppositio* constituye la traducción lógica del voluntarismo ockhamista. El juicio se reduce a un acto de uso y asentimiento: afirmar es hacer que los términos supongan por lo mismo. El juicio deja de ser captación intelectual de una conveniencia real para convertirse en acto voluntario de afirmación. Así como en el orden metafísico el bien es tal porque Dios lo quiere, en el orden lógico

la verdad depende del acto de afirmación que usa los términos. El primado de la voluntad se impone tanto en la ética como en la lógica.

9. La separación ockhamista entre pensamiento abstracto y realidad existente inaugura la dicotomía moderna entre mente y mundo. La ciencia racional opera con conceptos tomados *simpliciter*; la ciencia real solo accede indirectamente a lo real mediante *suppositio* personal. El pensamiento deja de ser presencia intencional de lo real para convertirse en sistema de signos usados para referir. Esta alteridad constitutiva entre idea y cosa anticipa los problemas centrales del idealismo moderno y del giro lingüístico contemporáneo.

II. Alcance sistemático de las tesis ockhamistas

Las nueve tesis precedentes configuran un sistema coherente cuyas consecuencias aún no han sido plenamente asimiladas por la filosofía contemporánea. La reducción del ser a singular, del concepto a signo, del significar a suponer y del bien a querido inaugura una nueva configuración del saber, caracterizada por la autonomía del sujeto cognoscente y la primacía de la voluntad.

Ockham no es un mero precursor ni un simple disolvente de la tradición, sino un pensador riguroso que articula, por primera vez de manera sistemática, los presupuestos que conducirán al empirismo, al racionalismo, al positivismo jurídico y al giro lingüístico. Estudiarlo no es un ejercicio arqueológico, sino una reflexión crítica sobre los fundamentos de nuestro propio presente filosófico.

Las aporías del nominalismo —la pérdida de la intencionalidad cognoscitiva clásica, el círculo de la significación y la dicotomía entre pensamiento y ser— no son anomalías marginales, sino consecuencias internas de un sistema que ha marcado de modo decisivo el desarrollo posterior de la filosofía occidental.

III. Proyección histórica y actualidad filosófica

Comprender a Ockham como punto de partida del pensamiento moderno es comprender las raíces de dilemas que aún estructuran la filosofía contemporánea: la tensión entre empirismo y racionalismo, entre realismo e idealismo, entre ser y lenguaje, entre necesidad y contingencia. El nominalismo ockhamista, al negar estructuras ontológicas universales, obliga a buscar el fundamento del conocimiento en el sujeto o en estructuras lógico-lingüísticas, anticipando la bifurcación característica de la epistemología moderna.

El voluntarismo ockhamista, al subordinar la necesidad ontológica y moral a la voluntad divina libre, abre el camino al subjetivismo ético y al positivismo jurídico.

La separación radical entre filosofía y teología, entre razón y fe, entre conocimiento natural y sobrenatural, anticipa la secularización moderna del pensamiento. El descubrimiento del privilegio epistémico del *cogito* y la prioridad del conocimiento de los actos subjetivos prefiguran el giro hacia el sujeto que caracterizará la filosofía moderna desde Descartes hasta Kant, mientras que la reducción de la metafísica a lógica anticipa el giro lingüístico del siglo XX.

En este sentido, estudiar a Ockham no es solo un ejercicio histórico, sino una autorreflexión crítica sobre nuestro propio presente filosófico. Las aporías que el nominalismo inaugura siguen siendo nuestras aporías. Solo desde una comprensión rigurosa de este punto de partida resulta posible evaluar críticamente la vigencia o la superación de los presupuestos ockhamistas que aún estructuran el pensamiento contemporáneo.

GLOSARIO DE TÉRMINOS FILOSÓFICOS

El presente glosario recoge los principales términos filosóficos empleados en esta obra, tal como aparecen en los textos especulativos de Guillermo de Ockham —especialmente la *Summa Logicae*, la *Ordinatio* (Comentario al *Libro Primero de las Sentencias*) y los *Quodlibeta*—, utilizando ediciones críticas y traducciones académicas reconocidas.

Las definiciones se formulan con rigor terminológico y coherencia sistemática, atendiendo al uso propio que Ockham da a cada noción. Cuando resulta esclarecedor, se añade una breve nota comparativa con Aristóteles o con Santo Tomás de Aquino. Los términos se presentan en orden alfabético, en latín —cuando esta es la forma original en Ockham—, con traducción al español.

Cognitio abstractiva

(**Conocimiento abstractivo**)

Definición. Acto cognoscitivo que prescinde de la existencia o no existencia del objeto conocido. Desde este tipo de conocimiento no puede inferirse si aquello que se conoce existe actualmente o no. Ockham lo caracteriza como un conocimiento que mantiene el contenido significativo del término, pero sin evidencia existencial.

Función en el sistema ockhamista. Fundamenta el conocimiento conceptual y proposicional, así como el discurso científico entendido como sistema lógico. Su necesidad es de orden hipotético, no ontológico.

Nota comparativa. A diferencia de la abstracción aristotélico-tomista —entendida como asimilación formal de la esencia universal—, la abstracción ockhamista no supone un fundamento real universal, sino una mera prescindencia de la existencia.

Cognitio intuitiva

(**Conocimiento intuitivo**)

Definición. Conocimiento inmediato y directo de lo singular, mediante el cual el intelecto aprehende con evidencia la existencia o no existencia de su objeto. No requiere especies inteligibles ni mediaciones formales.

Función en el sistema ockhamista. Constituye el fundamento último de toda certeza cognoscitiva. En virtud de la *potentia Dei absoluta*, Ockham admite la posibilidad de una intuición de lo no existente.

Nota comparativa. Mientras que para Santo Tomás el intelecto conoce directamente lo universal y solo reflexivamente lo singular, Ockham invierte esta prioridad.

Contingentismus universalis

(**Contingentismo universal**)

Definición. Doctrina según la cual todo lo creado es radicalmente contingente y carece de necesidad ontológica intrínseca. El orden del mundo no se funda en esencias necesarias, sino en la libre voluntad divina.

Función en el sistema ockhamista. Limita la necesidad al ámbito lógico y afecta a la metafísica, la epistemología y la ética.

Distinctio

(**Distinción real, de razón y formal**)

Definición. Ockham admite la *distinctio realis* y la *distinctio rationis*, pero rechaza la *distinctio formalis* defendida por Duns Escoto, por considerarla incompatible con el principio de no contradicción.

Función en el sistema ockhamista. El rechazo de la distinción formal elimina instancias intermedias entre lo real y lo conceptual, reforzando el nominalismo.

Ens singulare

(**Ente singular**)

Definición. Única forma de ente realmente existente. Para Ockham, todo lo que existe es individual; no hay naturalezas universales ni esencias comunes con existencia extramental.

Función en el sistema ockhamista. Constituye el fundamento ontológico del nominalismo.

Intentiones primae et secundae

(**Primeras y segundas intenciones**)

Definición. Las primeras intenciones son conceptos que suponen directamente por cosas singulares; las segundas intenciones son conceptos que suponen por otros conceptos (género, especie, predicado, sujeto).

Función en el sistema ockhamista. La ciencia se desarrolla en el plano de las segundas intenciones, es decir, en el ámbito lógico.

Natura communis

(**Naturaleza común**)

Definición. Concepto utilizado por el realismo moderado y el escotismo para designar aquello que es común a varios individuos. Ockham rechaza que exista una *natura communis* con realidad propia, incluso de modo incompleto.

Función crítica. Su negación elimina el fundamento real del universal.

Necessitas hypothetica

(**Necesidad hipotética**)

Definición. Tipo de necesidad que depende de supuestos lógicos o proposicionales, no de la estructura ontológica de lo real.

Función en el sistema ockhamista. Define el estatuto de la ciencia como necesaria solo bajo condiciones lógicas.

Non sunt multiplicanda entia sine necessitate

(**Principio de economía metafísica**)

Definición. Principio metodológico según el cual no deben postularse más entidades de las estrictamente necesarias.

Función en el sistema ockhamista. Se emplea para eliminar especies inteligibles, distinciones formales y estructuras metafísicas consideradas superfluas.

Oratio mentalis

(**Lenguaje mental**)

Definición. Sistema natural de signos mentales, anterior al lenguaje oral y escrito, compuesto por términos mentales.

Función en el sistema ockhamista. Permite explicar la universalidad lógica sin universales reales.

Potentia Dei absoluta et ordinata

(**Potencia absoluta y ordenada de Dios**)

Definición. La *potentia absoluta* designa la capacidad divina de producir cualquier estado de cosas no contradictorio; la *potentia ordinata* se refiere al orden efectivamente querido por Dios.

Función en el sistema ockhamista. Fundamenta el contingentismo ontológico y moral.

Propositio mentalis

(**Proposición mental**)

Definición. Composición de términos mentales que constituye el juicio. La verdad y falsedad se predican primariamente de proposiciones mentales.

Función en el sistema ockhamista. Base inmediata de la ciencia como sistema proposicional.

Scientia ut systema propositionale

(**Ciencia como sistema proposicional**)

Definición. Concepción de la ciencia como conjunto ordenado de proposiciones verdaderas, necesarias solo en sentido lógico.

Función en el sistema ockhamista. Rompe con la ciencia aristotélica entendida como conocimiento por causas necesarias.

Signum mentale / Terminus mentalis

(**Signo o término mental**)

Definición. Concepto entendido como signo natural que supone por cosas singulares. No es una semejanza formal de la cosa, sino un elemento semántico funcional.

Función en el sistema ockhamista. Base de la significación y de la suposición.

Suppositio

(**Suposición**)

Definición. Propiedad semántica del término en una proposición, por la cual este está en lugar de algo (*quasi pro aliquo posito*).

Clasificación. *Suppositio personalis*, *suppositio simplex* y *suppositio materialis*.

Función en el sistema ockhamista. Reemplaza toda fundamentación ontológica del universal por un análisis lógico del lenguaje.

Voluntarismus

(**Voluntarismo**)

Definición. Doctrina que afirma la primacía de la voluntad —divina y, secundariamente, humana— sobre el intelecto.

Función en el sistema ockhamista. Fundamenta la contingencia moral: lo bueno es bueno *quia volitum*, no *quia bonum*.

BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES

Aristóteles

— *Metaphysica*.
— *Physica*.
— *Ethica Nicomachea*.
— *De Anima*, en *Obras Completas*, trad. P. Samaranch, Ed. Aguilar, Madrid, 1964.
— *Peri Hermeneias*.
(Las referencias corresponden a las obras citadas en el texto; las ediciones y traducciones se indican según el uso efectivo en las notas.)

Tomás de Aquino

— *Summa Theologiae*, ed. Leonina, Roma.
— *Summa contra Gentiles*, ed. Leonina, Roma.
— *De Veritate*, ed. Leonina, Roma.
— *De Potentia*, ed. Leonina / Marietti.

Duns Escoto

— *Opera Omnia*, Ed. Nouvelle Édition Louis Vivès, París, 1961.
(Incluye: Ordinatio y Reportata Parisiensia, citadas en el texto.)

Guillermo de Ockham

— *Opera Philosophica et Theologica*, ad fidem codicum manuscriptorum edita, Ed. *Franciscan Institute*, Universitas S. Bonaventurae, St. Bonaventure (NY), 1967–1981.
(Incluye: Summa Logicae, Ordinatio, Quodlibeta Septem.)

II. MONOGRAFÍAS Y OBRAS GENERALES

Abbagnano, Nicola, *Guglielmo di Ockham*, Lanciano, 1931.

Adams, Marilyn McCord, *William Ockham*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN), edición revisada, 2023.

Anfray, Jean-Pascal; Schmaltz, Tad M., “Material Substance and Quantity from Suárez to Leibniz”, *Vivarium* 58/3 (2020), pp. 141-252.

Baudry, Léon, *Lexique philosophique de Guillaume d’Ockham*, París, 1958.

— “Les rapports de la raison et de la foi selon Guillaume d’Occam”, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1962.

Beardsley, Tobias, “Can Pascal’s Wager Save Morality from Ockham’s Razor?”, *Philosophia* 50/2 (2022), pp. 405-424.

Boehner, Philotheus, *Collected Articles on Ockham*, *Franciscan Institute Publications*, St. Bonaventure (NY), 1958.

Boler, John, “Ockham on Intuitive Cognition”, *Journal of the History of Philosophy* (1973), pp. 95-106.

Brampton, C. K., “Scotus, Ockham and the Theory of Intuitive Cognition”, *Antonianum* (1965).

Brower-Toland, Susan, “Ockham and Chatton on Judgment and Supposition”, *Vivarium* 51/1-4 (2013), pp. 251-280.

Canella, Giuseppe, *Il nominalismo e Guglielmo di Ockham*, Florencia, 1907.

Day, Sebastian, *Intuitive Cognition. A Key to the Significance of the Later Scholastics*, New York, 1947.

De Andrés, Teodoro, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Editorial Gredos, Madrid, 1969.

De Muralt, André, “La connaissance intuitive du néant et l’évidence du ‘je pense’”, *Studia Philosophica* 36, pp. 107-158.

Federhofer, Franz, *Die Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*, Múnich, 1924.

— “Die Philosophie des Wilhelms von Ockham im Rahmen seiner Zeit”, *Franziskanische Studien* 12 (1925).

Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1979.

Giacon, Carlo, *Guglielmo di Ockham*, Milán, 1941.

Gilson, Étienne, *La unidad de la experiencia filosófica*, Ediciones Rialp, Madrid, 1973 (orig. 1938).

Gran Enciclopedia Rialp, Ediciones Rialp, Madrid, 1979.

González, Ángel Luis, “El problema de la intuición de lo no existente y el escepticismo ockhamista”, *Anuario Filosófico* X/2 (1977), pp. 115-123.

— “Intuición y escepticismo en Ockham”, *Anuario Filosófico* X/1 (1977), pp. 105-129.

Guelluy, René, *Philosophie et théologie chez Guillaume d’Ockham*, Louvain-Paris, 1957.

Guernica, José, “Actualidad de Guillermo de Ockham”, *Estudios Franciscanos* 51 (1950).

Guisalberti, Alessandro, *Guglielmo di Ockham*, Milán, 1972.

Hochstetter, Eduard, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*, Berlín-Leipzig, 1927.

Inciarte, Fernando, *El reto del positivismo lógico*, Ediciones Rialp, Madrid, 1974.

Kluger, Rudolf, *Der Begriff der Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham*, Breslau, 1913.

Lagarde, Georges de, *La naissance de l'esprit laïque*, Lovaina, 1956.

Leff, Gordon, *William of Ockham: The Metamorphosis of Scholastic Discourse*, Manchester, 1976.

Löwe, Can Laurens, "Powers and Essences", *Vivarium* 59/1-2 (2021), pp. 1-142.

Moody, Ernest A., *The Logic of William of Ockham*, Londres, 1935.

Panaccio, Claude, *Mental Language: From Plato to William of Ockham*, Fordham University Press, Nueva York, 2017.

Perler, Dominik, "Ockham's *Scientia* in the Psychology of the Early Fourteenth Century", *Vivarium* 50/3-4 (2012), pp. 301-323.

Pieper, Josef, *Filosofía medieval y mundo moderno*, Ediciones Rialp, Madrid, 1973.

Polo, Leonardo, *Curso de teoría del conocimiento*, t. I-II, EUNSA, Pamplona, 1985.

Prantl, Carl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig, 1927.

Rábade Romero, Sergio, *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV*, CSIC – Instituto "Luis Vives", Madrid, 1966.

Roques, Magali, "William of Ockham on the Instant of Change", *Vivarium* 55/1-3 (2017), pp. 130-151.

Rubert Candau, José María, "En torno a la interpretación del ockhamismo", *Verdad y Vida* 11 (1953), pp. 367-372.

Siebeck, Hermann, "Ockhams Erkenntnislehre in ihrer historischen Stellung", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 10 (1896-1897).

Spade, Paul Vincent (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Spade, Paul Vincent; Panaccio, Claude; Pelletier, Jenny, "William of Ockham", en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. N. Zalta y U. Nodelman, Stanford University, versión revisada 11-IX-2024.

Torelló, R. M., "El ockhamismo y la decadencia escolástica en el siglo XIV", *Pensamiento* 9 (1953), pp. 199-228; 11 (1955), pp. 171-178.

Vignaux, Paul, *La pensée au Moyen Âge*, París, 1938.

— *Nominalisme au XIVe siècle*, Montreal, 1948.

Zuidema, S. U., *De philosophie van Ockham in zijn commentaar op de Sententiën*, Hilversum, 1936.